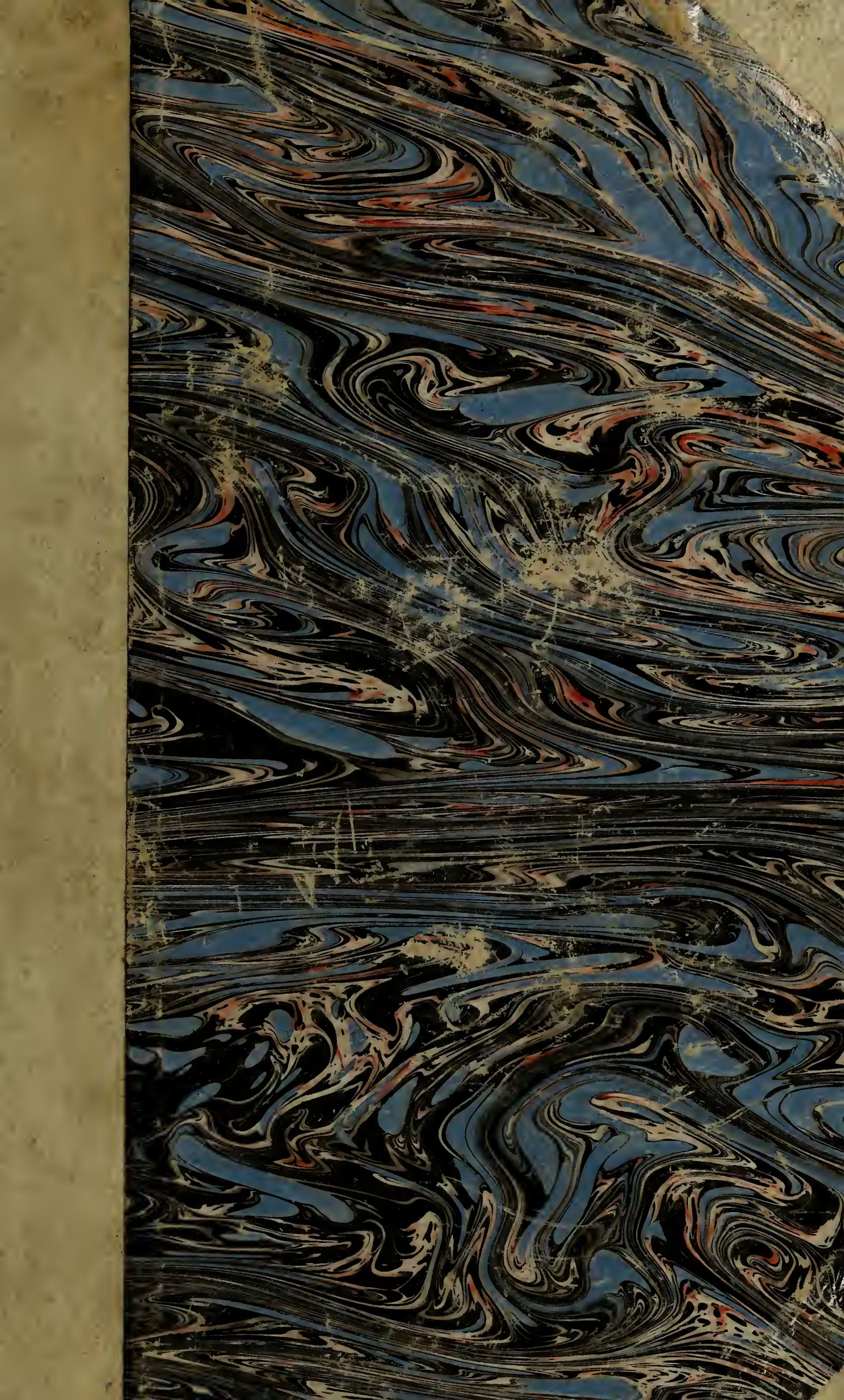


APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

L'HOMME COMPLET

I



LE R. P. ALBERT MARIA WEISS

DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS

R. P. ALBERT MARIA WEISS

DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

Traduite de l'allemand sur la 2e édition

PAR

L'Abbé LAZARE COLLIN

PROFESSEUR A L'ÉCOLE SAINT-FRANÇOIS-DE-SALES DE DIJON

L'HOMME COMPLET

I



DELHOMME ET BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS
13, rue de l'Abbaye, 13

LYON
3, avenue de l'Archevêché,

1894

A CELUI QUI FUT SON PREMIER MAITRE

Monsieur J. B. EMERY, curé de Thostes

L'Abbé Lazare COLLIN

DÉDIE CETTE TRADUCTION

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

I

Taine est mort; mais son système anthropométrique (1) dressera longtemps encore aux yeux du critique le compas et le scalpel avec lesquels morts et vivants ont été mesurés, fouillés, disséqués.

Des temps viendront où l'outil sera manié par une main plus douce et moins inexorable que celle de l'inventeur. Ce sera peut-être le moment propice pour examiner de plus près et apprécier à sa juste valeur un homme que cette préface fera imparfaitement connaître. Car il est des devoirs qui s'imposent. Le plus élémentaire pour celui qui écrit une préface est de se souvenir d'une parole de La Bruyère (2), en conséquence de savoir se borner. Le plus sacré pour un ami est d'être discret à l'égard d'un ami qui a fait de la modestie une règle de conduite inviolable.

Cet homme est allemand et moine, deux titres, il est vrai, qui ne seraient pas une recommandation suffisante auprès du chauvinisme et de l'anti-monachisme ; mais il en a d'autres. Ce moine, ce dominicain vaut, à lui seul, cinq ou six spécialistes, et des meilleurs. Théologien, il a scruté toutes les arcanes du dogme et de la morale (3). Philosophe, il n'ignore aucun système de philosophie (4). Historien (5), il brille non seulement par

(1) Taine, *Histoire de la Littérature angl.*, I, Introduction, (Paris, Hach.).

(2) « Si l'on ôte de beaucoup d'ouvrages de morale l'avertissement au lecteur, l'épître dédicatoire, la *préface*, la table, les approbations, il reste à peine assez de pages pour mériter le nom de livre ». (*Caractères*, I, 6).

(3) Dr Hettinger. — *Litterar. Handweiser*, 1888, n° 462.

(4) *Theol-prakt. Quartalschrift.* Linz, 1890, 2. Heft.

(5) *Theol-prakt. Quartalschrift.* Linz, 1888, 4 Heft. *Der Katholik.*, Mainz, 1888, Juli.

la précision des détails, mais par les vues d'ensemble qu'il jette çà et là sur l'histoire de la civilisation. Juriste, il vient de faire paraître sur la question sociale deux volumes qui le rangent parmi les jurisconsultes les plus estimés de son pays (1). Ascète, il a écrit sur la perfection chrétienne un livre, « une perle (2) », qui fait les délices des âmes pieuses. Polémiste, il lui serait impossible de compter les articles sortis de sa plume. Linguiste, il parle aussi couramment que sa langue maternelle, le français, l'italien, l'espagnol, le hollandais, le hongrois ; et l'Université de Munich a compté peu d'élèves qui lui furent supérieurs dans l'étude de l'hébreu, de l'arabe, du sanscrit et de la langue rabbinique (3). Littérateur, il a mis à contribution tous les peuples et toutes les époques (4). Styliste, il a souvent le burin de Taine et l'emporte-pièce de Carlyle (5). Poëte, il a composé des poésies fugitives ravissantes de grâce et d'harmonie. Observateur, il prend autant de plaisir à écouter le chœur nocturne des grenouilles d'un étang (6) que La Fontaine en prenait à suivre le convoi funèbre d'une fourmi. Orateur, il a ce regard pénétrant, cette voix vibrante, ces élans de pathétique enthousiasme qui firent applaudir Lacordaire sous les voûtes de Notre-Dame (7). Et, chose remarquable, les facultés de cet homme n'ont point été accablées sous ce fardeau. Il a su dompter sa vaste érudition et lui imprimer le caractère de sa personnalité vivante et originale (8). Les œuvres qu'il a produites ne sont pas « des coulées inertes qui jonchent la terre, et dont le poids rebute les mains qui les tou-

(1) *L'Association catholique. Revue des questions sociales et ouvrières*, Paris, 1892, 15 nov. — *Monatsschrift fur christliche Socialreform.*

(2) *Stimmen aus Maria Laach*, 1891, 8, Heft, p. 334.

(3) *Theol-prakt. Quartalschrift*, Linz, 1888, 4 Heft.

(4) Dr Scheicher, *im « Augustinus »* Wien, 1888, nº 72-73.

(5) *Pastoralblatt für die Diœcese Ermland*, 1879, nº 2.

(6) Weiss, *Apologie des Christenthums*, I, (XVII, 1).

(7) Kannengieser, *Correspondant* (du 10 janvier 1893).

(8) *Deutsche Reichszeitung*. Bonn, 1884, nº 185.

chent (1) » ; les idées qu'elles contiennent sont de ces idées que « notre grande affaire sera de repenser pendant un demi-siècle, peut-être pendant un siècle (2) ».

Aussi, ne faut-il pas s'étonner que sa renommée ait franchi les limites de son pays d'origine. Qu'un voyageur partant de France traverse rapidement la Belgique, pour passer en Hollande, que de là il rayonne en pays allemands, suisses et autrichiens ; qu'il descende ensuite en Italie (3), s'il n'est pas trop étranger au monde savant et religieux, il entendra certainement prononcer le nom de ce Frère-Prêcheur qu'on appelle le Père Weiss. Il y a près d'un quart de siècle qu'on parle de lui dans ces contrées et que son action s'y fait sentir. En France, la Bibliothèque Nationale possède un ou deux exemplaires de ses ouvrages ; quelques enfants ont prononcé son nom en lisant à leurs vieilles grand'mères « l'Almanach des Familles catholiques » publié par Benziger ; l'abbé Kannengieser lui a consacré un entrefilet dans le « Correspondant » (4), l'abbé Forget un article bibliographique dans la « Science catholique » (5), et c'est tout.

Il mérite cependant d'être connu.

En attendant que ses œuvres parlent pour lui, voici quelques détails qui le signaleront à l'attention de ses futurs lecteurs français.

(1) Taine, *Histoire de la Littérature angl.*, V, p. 276 (Edit. in-12) Hachette.

(2) Taine, *Histoire de la Littérature angl.* V, p. 268.

(3) Prof. Ogniben, *Rivista Internazionale di scienze sociali e discpline ausiliari.* (Gennaio, 1893).

(4) Le R. P. Weiss de l'ordre de St-Dominique est un des économistes marquants du parti catholique en Allemagne ; sa grande Apologie du Christianisme fait époque, même après celle de Hettinger. Philosophe et théologien, le père Weiss est encore un orateur de beaucoup de verve, un de ceux qui sont les plus goûtés dans les congrès catholiques. A Fribourg comme à Coblentz, sa parole, tour à tour véhémente et acerbe, émue et enjouée, avait soulevé un tonnerre d'applaudissements. Le même triomphe lui était réservé à Cologne. Avec le P. Weiss, l'auditoire fut entraîné sur les plus hauts sommets de la pensée. (*Correspondant* du 10 janvier 1893).

(5) *Science catholique* (15 mai 1893).

II

Le Père Albert Maria Weiss est un bavarois. Il est né en 1844 à Indersdorf, (Bavière supérieure). Ses deux traits caractéristiques sont une *intelligence* rare, douée d'une flexibilité étonnante, servie par une *activité* incroyable. Son intelligence, il la tient (après Dieu qui est le grand « *distributor donorum* ») de son père, médecin remarquable, mort à Neumarkt sur la Rotte. Son activité, il la doit autant à la trempe de sa volonté qu'à sa nature, car c'est surtout l'esprit de pénitence et d'obéissance à la grande loi du travail qui l'a conduit à faire de sa vie une tâche ininterrompue (1).

Ecolier au Ludwigs-Gymnasium de Munich, Adhalbert Weiss se mit dès le début au premier rang parmi ses condisciples. Puis, les études communes ne lui suffisant pas, il profita de ses loisirs pour apprendre à fond plusieurs langues modernes et pour aborder l'étude des langues orientales. Comme initiateur dans ces dernières, il eut le docteur Breitenricher, un des prêtres les plus distingués du clergé bavarois. L'élève se montra en tous points digne de son maître.

En 1861, Weiss quittait le Gymnase, couronné de succès, et allait frapper aux portes de l'Université de Munich. Le nouveau milieu dans lequel il entrait et où il devait passer près de six années, était un vaste atelier de travaux scientifiques. Son activité pourrait se donner libre carrière. La mort et l'exil avaient, il est vrai, creusé des vides dans la pléiade de savants que Louis Ier y avait appelés (2) ; mais il en restait encore assez. D'ailleurs, d'autres non moins illustres s'étaient levés pour remplacer les absents. Adhalbert Weiss allait avoir pour maîtres Dœllinger dont l'étoile commençait à pâlir, le

(1) V. en particulier sa belle conférence sur « le travail » (*Apologie des Christenthums*, IV, 13.) Il a suivi à la lettre la doctrine qu'il y expose.

(2) Kannengieser, Dœllinger, *Correspondant* du 25 août 1892.

bénédictin Haneberg, Reithmayr, Thalhofer, Aberle, Himpel, Reischl, les célèbres arabisants et sanscritistes Max Joseph Müller, Gildmeister, etc... C'est à partir de cette époque que l'infatigable travailleur poussera devant lui toutes ces spécialités dans lesquelles il est passé maître.

Pour mettre un peu d'ordre dans ses travaux, on peut dire qu'il s'appliqua d'abord à l'étude de la philosophie et de la littérature. Pendant deux années consécutives, il dévora dans toutes les langues les auteurs qui avaient traité ces matières.

Au milieu des théories diverses et des sophismes spécieux qu'il rencontra sur son chemin, l'étudiant de vingt ans garda toujours son indépendance de jugement et son originalité propre.

On ne s'étonnera pas que ses maîtres le prirent en amitié. Haneberg, en particulier, lui voua une affection profonde. Quand en 1863, Weiss eut commencé ses études théologiques, il ne passait presque aucun jour sans aller visiter, dans sa cellule, l'abbé du cloître de Saint Boniface.

En 1866, la faculté de théologie de Munich mit au concours un sujet historique et théologique à la fois : « L'Histoire du Catéchuménat dans les six premiers siècles de l'Église. » Weiss remporta le prix, et son travail fut une preuve de l'importance qu'il savait donner à une simple étude (1). Ce fut son premier ouvrage. Les débuts ne pouvaient être plus favorables.

A l'automne de la même année, il entra au Priester-seminar de Freysing, où il prouva encore une fois de plus que la science n'est pas un écueil pour la piété. Sa régularité exemplaire, sa nature joviale et expansive, ses saillies d'esprit, et même une légère pointe de causticité qu'il avait parfois peine à dominer, groupèrent promp-

(1) Une partie de ce travail a été publiée à la librairie Herder de Fribourg en Brisgau, sous ce titre : « *Die Altkirchliche Pædagogik* » (8e VIII, 166 p.) 1869.

tement ses condisciples autour de lui. L'ascétisme ne l'absorba cependant pas tout entier : il sut trouver quelques instants pour traduire certains écrits catholiques anglais qu'il fit paraître dans les feuilles de l'époque.

Ordonné prêtre en 1867, avec onze de ses collègues, dans la cathédrale de Freysing, il retourna quelques mois plus tard comme Préfet au Priesterseminar qu'il venait de quitter comme élève. Cette fonction lui avait été donnée pour lui permettre de préparer son doctorat. Une bourse, dont le gratifia Louis de Bavière en 1869, fut pour lui une excellente occasion de parfaire sa science et de compléter ses études. Pendant une année, dont l'événement capital fut les brillants succès qu'il remporta devant la faculté de Munich dans ses examens du doctorat, il suivit les cours des plus fameuses universités d'Allemagne. C'est ainsi qu'il visita successivement Fribourg en Brisgau, Bonn, Tubingue. A Fribourg il se lia d'amitié avec Alban Stolz, ce théologien populaire, au style humoristique, pittoresque comme une découpure du Hœllenthal.

Mais le moment où d'autres allaient bénéficier des fruits de tant de labeurs n'était pas éloigné. Cette heure arriva quand le docteur Weiss retourna en 1879 au Priesterseminar de Freysing comme préfet et *docent* en théologie.

Dans l'intervalle cependant, il n'avait pas uniquement songé à lui. Les nécessités de l'époque avaient attiré son attention. Il avait publié dans le « Münchener Pastoralblatt » des articles très remarqués, en particulier « Le devoir du clergé relativement à la question sociale ».

Le Docteur Weiss ne devait rester que six années à Freysing ; mais ceux qui l'ont connu à cette époque se rappelleront longtemps ces méditations du matin qu'il préparait avec le plus grand soin. A sa parole vibrante, à son accent convaincu, aux étincelles qui jaillissaient de son esprit et de son cœur, ils sentaient déjà percer l'apologiste futur.

Un écrit intitulé. « Vues protestantes sur certaines questions catholiques » révéla son talent de controversiste. Ces « vues » morales parurent d'abord sous son vrai nom dans les « Historich-politischen Blættern » ; plus tard il les publia sous le pseudonyme « Heinrich von der Clana ». L'originalité des titres, la vigueur d'exposition, le sel de ces « essays » faisaient prévoir le grand vengeur de la morale chrétienne.

Mais une œuvre autrement remarquable devait signaler les dernières années de son professorat à Freysing. La librairie Herder de Fribourg ayant voulu faire une nouvelle édition du « Kirchenlexion » (1) de Wetzer et Welte, le Docteur Weiss fut chargé d'en dresser le « Nomenclator ». Ceux qui savent à quel degré d'infériorité se trouvait la science catholique en Allemagne après la Realencyclopédie protestante de Hertzog, peuvent seuls se rendre compte de l'importance et de la difficulté de ce travail préparatoire. Le jeune professeur l'accomplit. Malgré cela, il trouva encore du temps pour diriger ses élèves dans les discussions les plus ardues de la scolastique.

Heureuse la jeunesse qui a de tels maîtres !

L'année 1876 fut une date importante dans la vie du Docteur Weiss. Depuis longtemps il se sentait appelé à la vie religieuse, et ses préférences se portaient vers l'ordre de Saint-Dominique, qui, par la science et l'activité de ses membres, a rendu tant de services à la cause de Dieu. Sans scruter profondément ces relations mystérieuses qui ont lieu entre Dieu et l'âme, il est permis d'expliquer quelles circonstances extérieures lui firent prendre cette détermination. Lui-même en a signalé plusieurs dans un charmant petit volume qu'il vient de publier et qui porte le nom de « Lebensweisheit (2) ».

(1) Wetzer und Welte's Kirchenlexion oder Encyclopedie der Katholischen Theologie und ihrer Hulfswissenchaften (zweite Auflage) Herder'sche Verlagshandlung. Freiburg in Breisgau, 1886.

(2) *Lebensweisheit. Splitter und Spæne aus der Werkstætte eines Apologeten* (Herder, Freiburg in Breisgau), 1893.

Il n'y a pas à en douter, les puissantes études des grands dominicains, la médiocrité générale et l'aveuglement des hommes, la conviction de la nécessité d'un ordre contre lequel s'exerçait la rage des persécuteurs, la chute des génies les plus vantés de l'époque, lui rendirent ce pas plus facile. Il entra donc au noviciat des Frères-Prêcheurs de Gratz en Styrie.

Toutefois l'adieu qu'il disait à sa patrie n'était pas définitif. Sa profession religieuse était à peine faite, qu'il revenait à Munich. C'est des conférences qu'il fit au « Casino catholique » de cette ville pendant les carêmes 1878-1881, et d'autres conférences prêchées à Gratz et à Vienne que devait naître une partie de son « Apologie du Christianisme. »

L'année 1883 le conduisit à Rome où ses supérieurs l'avaient appelé pour une nouvelle édition des œuvres de Saint Thomas d'Aquin. Il y vécut dans l'intimité du célèbre dominicain H. Denifle. De 1885 à 1887, il séjourna à Luxembourg et y passa deux rudes années pour fonder un couvent de son ordre. Les résidences soit de Vienne, soit d'Œdenbourg en Hongrie, l'abritèrent ensuite pendant cinq années, et c'est en 1890 qu'il vint apporter les trésors de son érudition à la jeune Université catholique de Fribourg en Suisse. Aujourd'hui, il est sous-prieur du couvent de Gratz.

Mais ce ne sont là que quelques jalons placés pour indiquer les grandes lignes de l'activité de ce Frère Prêcheur. A côté des ouvrages mentionnés, il faudrait ajouter les « Gesetze fur Capitalzins und Arbeitslohn » « Lois pour le revenu et pour le salaire » (1), sujet auquel le Jésuite Lehmkul a donné de plus amples développements. Le « Ritterthum » (2), étude sur la Chevalerie, dans laquelle l'auteur étudie au point de vue chrétien les similitudes et les différences entre « la chanson de Roland » et le « Rolandslied » allemand,

(1) Herder. Fribourg en Brisgau.
(2) Publié dans le « *Historische Jahrbuch der Gœrresgesellschaft.*

la charmante « Biographie de Benjamin Herder » (1) où se révèle tout entier le cœur d'un ami dévoué, etc... Puis il faudrait collationner les articles innombrables que les nécessités du temps ou la charité lui ont fait publier dans les journaux et les revues catholiques de l'Allemagne et de l'Autriche (2). Il faudrait encore le suivre dans les stations quadragésimales, dans les retraites qu'il a prêchées aux séculiers et à toutes espèces d'ordres religieux, dans les congrès qu'il a enthousiasmés de sa parole, et ce ne serait pas tout.

Les travaux ininterrompus de cet athlète de la science, les épreuves qu'il a subies à Luxembourg ont depuis longtemps altéré sa santé. Car, il faut le dire en passant, depuis près de quinze ans, le Père Weiss ne passe pas un jour sans souffrir. Néanmoins il juge que l'heure du repos n'est pas encore venue pour lui. En ce moment il songe à un travail gigantesque qui serait le complément de son « Apologie du Christianisme (3) ». Dieu veuille l'aider dans son entreprise !

A la fin de cette trop courte esquisse, il serait bon d'ajouter aussi que ce côté extérieur n'est peut-être pas ce qu'il y a de plus beau en lui. Mais pourquoi effaroucher l'humilité de ce moine qui se déclare prêt à recevoir des leçons du premier enfant venu ? Laissons-le sous le voile dont il ne permet pas qu'on lève les plis, témoin cette réponse qu'il fit à son traducteur lui demandant le nom de quelques personnes qui l'avaient plus particulièrement connu : « Ma conscience ne me permet pas de vous nommer ces personnes. Elles exagéreraient mon action

(1) Benjamin Herder. Fünfzig Jahre eines geistigen Befreiungkampfes (cinquante années de lutte pour l'affranchissement intellectuel) Herder. Fribourg en Brisgau.

(2) Voici quelques-uns de ces périodiques : Le « *Vogelsang's Monatsschrift fur Socialpolitik* » ; Les « *Historisch-politischen Blætter* » ; Le « *Historische Jahrbuch der Gœrresgesellschaft* » ; Le « *Litterarische Rundschau* » ; Le « *Litterarische Handweiser* » ; La « *Theologisch-pratische Quartalschrift* » de Linz dans laquelle il publie encore chaque trimestre des articles très remarqués.

(3) *Apologie des Christhenthums.* Introduction à la 3e édition, 11.

et tairaient la triste vérité. Or, la voici cette vérité : Pauvre pécheur, j'abuse des dons de Dieu, je suis constamment à charge à mon prochain ; je remplis de mes folies et de mes péchés tous les lieux que j'habite et j'ai déçu toutes les espérances qu'on avait fondées sur moi ».

Ceux qui voudraient mieux connaître cet intérieur d'âme pourront lire son « Lebensweisheit ».

III

De toutes les œuvres du Père Weiss, la plus considérable et la plus importante, celle qui l'a rendu justement célèbre, est son « Apologie du Christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation (1) ». Elle comprend cinq volumes (2). Les trois premiers sont formés des conférences que le Père Weiss a prêchées à Munich, à Vienne et à Gratz ; le quatrième comprend le cours d'Economie politique qu'il a fait aux étudiants de l'Université de Fribourg en Suisse, et le cinquième est un traité spécial surajouté à l'œuvre pour la compléter.

Quatre traits principaux recommandent cette Apologie à l'attention des contemporains et ont contribué à lui donner une place à part dans les travaux de ce genre. C'est la nouveauté du point de vue auquel l'auteur se place, l'érudition dont il fait preuve, l'appropriation de cette œuvre aux besoins de l'époque actuelle et l'originalité avec laquelle sont traitées les matières qu'elle renferme.

L'auteur a senti qu'à l'heure actuelle il fallait, pour atteindre la masse des esprits travaillés par le positivis-

(1) Ce titre pourrait prêter flanc à certaines discussions, car cette Apologie n'est pas précisément une *défense* du Christianisme, elle en est plutôt une *exposition* claire et précise.

(2) 1er volume : *Der ganze Mensch* (l'Homme complet), XVI, 844 p. ; 2e vol. *Humanitæt und Humanismus* (Humanité et Humanisme), XVI, 988 p. ; 3e vol. *Natur und Ubernatur* (Nature et Surnature), XX, 1192 p. ; 4e vol. *Sociale Frage und sociale Ordnung, oder Institutionen der Gesellschaftslehre* (Question sociale et Ordre social ou Institutions de Sociologie), XXIV, 1026 p. ; 5e vol. *Die Volkommenheit* (la Perfection), XVI, 778 p.

me et incapables de suivre des discussions abstraites, faire trève aux subtilités de la dialectique (1).

Laissant donc de côté, du moins dans une certaine mesure, les sentiers rebattus des discussions dogmatiques où l'apologétique s'était confinée jusqu'à présent, il a jeté les yeux sur des considérations moins arides et qui furent, aux premiers siècles surtout, une des principales causes de la diffusion du Christianisme (2) : il a entrepris la justification de la « Morale chrétienne ». Pour cela il a considéré cette « Morale », non seulement en elle-même, dans ce qu'on pourrait appeler son *excellence intrinsèque*, mais dans ses rapports avec toutes les autres morales qui se sont développées en dehors du Christianisme (3).

Comme ligne d'horizon il a pris l'homme : l'homme considéré dans sa nature intime et dans sa destinée (I[er] vol.) ; l'homme dans son développement en dehors du Christianisme (II[e] vol.) ; l'homme sous l'influence du Christianisme (III[e] vol.) ; l'homme faisant partie du grand tout social (IV[e] vol.) ; l'homme aspirant à la perfection chrétienne (V[e] vol.).

C'était assurément un plan grandiose dont l'exécution parfaite réclamait une science et une habileté peu communes. Pour être à la hauteur de la tâche il ne s'agissait de rien moins que de mettre à contribution « les religions, les usages religieux, la mythologie, la théologie, l'histoire des temps fabuleux, les proverbes, la philosophie, la littérature, les arts, la science du Gouvernement, la politique sociale, la vie des peuples et la vie de famille, l'éducation, les principes de formation et d'instruction et naturellement avant tout la vie morale privée sous tous ses aspects, l'histoire du péché et celle de la sainteté » (4). Il fallait ensuite « savoir choisir et se

(1) V. introduction à la 2[e] édition, 3, et introduction à la 3[e] édition.
(2) D[r] Funk, *Histoire de l'Église, traduite de l'allemand*, par M. l'abbé Hemmer, I, 327.
(3) *Stimmen aus Maria Laach*, 1891, 8 Heft, p. 327.
(4) Introduction à la deuxième édition, 9.

borner » ; puis communiquer à tout cet ensemble la vie sans laquelle les œuvres d'érudition courent grand risque de rester ensevelies dans la poussière des bibliothèques.

Ce sont de ces actes d'audace qui, tentés par un esprit ordinaire, aboutissent à grossir le nombre de ces manuels insipides que le penseur sérieux rejette avec dégoût parce qu'ils lui présentent une science indigeste. Ce plan, le Père Weiss l'a non seulement conçu, mais il l'a envisagé avec cette sérénité calme qui est le propre des esprits supérieurs, et on peut dire qu'il l'a exécuté en maître. Ce qui surprend tout d'abord, ce sont ces innombrables matériaux de provenances les plus diverses qui viennent s'assembler chacun à sa place. Ce qu'ils supposent de lecture est énorme. A cette science multiple ajoutez l'élévation des aperçus, le nerf de l'argumentation, la puissance de la synthèse et la justesse des appréciations.

Dans un sujet aussi vaste que celui-là, il va sans dire qu'il ne pouvait s'attarder à traiter par le détail les rapports de chacune de ces sciences avec la Morale chrétienne ; c'eût été donner à son œuvre des proportions par trop colossales. Il a évité cet écueil. Il a compris que son rôle était de tracer de larges sentiers dans ce fourré scientifique qui a envahi la morale chrétienne, de dégager des horizons pour permettre au penseur de respirer et de s'orienter. C'est dans ce travail qu'il marche les yeux bien ouverts, fixés droit devant lui, mais sans négliger de faire à droite et à gauche les éclaircies qu'il juge nécessaires.

Quand on l'étudie, on voit se dresser peu à peu dans toute sa splendeur l'édifice magnifique de la Morale chrétienne. L'homme apparaît sous un jour tout nouveau. On peut dire sans exagération que jamais on a mieux compris le Christianisme. Et cette route n'est pas aussi ardue qu'on pourrait le croire. Sans doute les matières traitées sont sérieuses et ne conviendraient guère

à « des lâches qui ne sont pas prêts à soulever des haltères pour se fortifier dans les vérités éternelles (1) » ; sans doute elles demandent beaucoup d'attention et de réflexion, tant elles sont substantielles. Mais il ne faut pas s'en effrayer outre mesure. L'auteur a su se dégager de ce langage d'école, de cette terminologie scientifique pour lesquels beaucoup de lecteurs, — les lecteurs français surtout — ont une horreur instinctive. Les comparaisons pittoresques, les nombreux emprunts faits aux diverses littératures, la tournure originale avec laquelle les choses sont présentées, l'indépendance d'allure, parfois la pointe d'esprit qu'on y rencontre facilitent beaucoup cette lecture. Tout d'abord on est surpris par ce style à part qui ne ressemble à celui d'aucun auteur allemand connu, puis peu à peu la curiosité se trouvant piquée par l'attrait de la nouveauté, on marche, et on n'a pas encore achevé la première conférence que déjà on aime le Père Weiss.

Le cœur a son compte aussi, et telles de ses conférences, comme « Ecce homo », « La plus petite dans le royaume des cieux », mériteraient d'être lues à genoux.

En 1878, quand le jeune dominicain fit ses débuts au Casino catholique de Munich, une foule considérable s'y porta pour l'entendre. Un instant on fut étonné de sa hardiesse. L'énergie avec laquelle il dénonçait du haut de la chaire les vices de l'éducation, les coups qu'il portait à la centralisation qui étouffe le développement des individus, les sanglantes blessures qu'il infligeait à ses compatriotes en renversant de leur piédestal les idoles les plus adorées de l'Allemagne, les Schiller, les Gœthe, les Humboldt, etc., les appréciations parfois peu favorables qu'il portait sur les Germains, la torche embrasée qu'il promenait à travers les civilisations païennes et antichrétiennes, la force avec laquelle il s'opposait aux idées reçues et démolissait les simulacres qu'il ren-

(1) De Vogüé, *Heures d'Histoire*, p. 13.

contrait sur son passage, émurent les adversaires du Christianisme et ses partisans. Les uns crièrent au scandale, les autres prirent peur et plusieurs amis timides conseillèrent à l'audacieux prédicateur de suivre une autre ligne de conduite. Leurs représentations furent vaines. L'apôtre était sûr de sa doctrine et de sa science. S'il eût cédé c'eût été pour quelque intérêt humain, et il n'en avait aucun. « Il ne pouvait donc s'empêcher de parler ». En dépit des critiques il continua l'œuvre qu'il avait commencée. Bientôt brillèrent en lui deux qualités qu'on n'avait pas remarquées tout d'abord : un grand esprit d'impartialité sachant rendre justice à chacun, et une charité tout évangélique. A la surexcitation et à la crainte succédèrent l'admiration et l'enthousiasme. Sa cellule et son confessional furent assiégés, et c'est grâce aux sollicitations réitérées de ses auditeurs qu'il consentit à faire imprimer ses premières conférences.

Depuis, l'œuvre a fait son chemin. Le dernier volume n'avait pas encore paru que les premiers étaient réédités. Actuellement une troisième édition se prépare.

Sans déprécier le moins du monde les œuvres analogues, comme celles de Hettinger, par exemple, il faut voir là une preuve de l'opportunité de cette Apologie. Par elle, l'action du Père Weiss s'est étendue sur les classes les plus diverses de la société, depuis le savant et l'évêque jusqu'à l'humble travailleur courbé sur son labeur quotidien.

Aux yeux de tous, le fils de Saint-Dominique a rétabli la justesse de deux notions souvent altérées et mal comprises, d'où dépendent cependant la prospérité ou la ruine individuelle et sociale : les notions d'*homme* et de *chrétien*.

IV

Telle est l'œuvre apologétique du P. Weiss. Cette simple vue d'ensemble suffira peut-être à inspirer le désir de la voir introduite en France. Elle y viendrait à son heure. Il y a dix ans qu'une voix autorisée (1) déplorait déjà notre faiblesse au point de vue de l'Apologétique. Depuis, la situation n'a guère changé. Comme armes à opposer aux attaques toujours plus hardies de l'erreur, nous n'avons que des « œuvres hâtées auxquelles il a manqué d'être méditées dans la solitude, loin du tumulte des esprits et du monde (2) », ou de simples manuels. Parmi ces derniers, il en est qui, comme manuels, jouissent d'une valeur incontestée et qui néanmoins sont insuffisants pour les besoins actuels. Offrez-les à titre d'hommage à l'un de ces savants qu'on classe parmi les « bien-pensants ». En homme bien élevé il l'acceptera et vous remerciera, mais, s'il meurt avant vous, il est probable qu'un jour en vous promenant sur les quais vous retrouverez votre in-douze intact. Ceux qu'on oblige à les lire en gardent souvent une rancœur incurable. Qu'on juge dès lors de l'influence qu'ils peuvent avoir sur ceux qu'ils sont destinés à combattre.

En présence de cette situation, il ne faut pas trouver étrange que « les bien-pensants » réclament « un ouvrage qui serait le recueil des idées dites modernes, qui en déterminerait le sens et la portée (3) », et qui, pourrait-on ajouter, mettrait ces idées en regard des véritables idées chrétiennes. Ne nous étonnons pas non plus si ceux qui sont grisés par le modernisme vont répétant un peu trop haut les paroles de Carlyle : « En notre âge du monde, les habits ecclésiastiques se sont percés aux

(1) Mgr d'Hulst. *Introduction à l'exposé de la doctrine catholique*, par M. P. Girodon (p. VIII-XV) Plon et Nourrit, 1884.

(2) J. B. Aubry. *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, I, p. 179.

(3) Ollé-Laprune. *Les sources de la paix intellectuelle*, p. 74 (Belin frères, 1892).

coudes, beaucoup d'entre eux sont devenus des masques qui fixent sur vous des yeux de verre avec un lugubre simulacre de vie (1) ».

Quand, dans notre pays, l'Apologie du Père Weiss ne ferait que répondre aux vœux des uns et donner à réfléchir aux autres, ne serait-ce pas déjà considérable? Mais on peut croire qu'à l'heure actuelle son action ne se bornerait pas là. Fille de générations qui ont abusé de tout, notre génération, après avoir imité ses ancêtres, et dans une large mesure, vient de suspendre un instant sa marche en avant. Prend-elle peur, parce qu'elle voit là-bas, au bout de l'horizon, se former la grande armée du quatrième Etat et que, pour l'arrêter, elle doute de la puissance de ses inventions? S'est-elle aperçue que la « science athée bavarde misérablement du monde avec ses classifications, ses expériences, je ne sais quoi encore, comme si le monde était une misérable chose morte, bonne pour être fourrée dans des bouteilles de Leyde et vendue sur des comptoirs (2) ». Est-elle fatiguée de vivre dans le marais intellectuel et moral où elle croupit depuis si longtemps? Peu importe. Il suffit de constater qu'à l'ivresse qui la poussait jadis sur la voie du modernisme succède en ce moment le malaise qui envahit l'âme d'un général au soir d'une bataille acharnée qui n'a rien terminé et laisse la victoire indécise ; il voit la terre jonchée de cadavres, les demeures des paysans incendiées, des ruines amoncelées de toutes parts, tant d'existences perdues pour le présent et l'avenir ; rêveur, il se demande s'il a eu raison d'engager une pareille bataille. Avec le poète elle semble dire :

(1) In our era of the world, those church-clothes have gone sorrowfully out at elbows; many of them have become mere hollow shapes or masks, under which they glare on you with their glass-eyes, in ghastly affectation of life (Carlyle, on heroes, VI, 191-192).

(2) «Atheistic science babbles poorly of it, with scientific nomenclatures, experiments and what, as if it were a poor dead thing, to be bottled up in Leyden jars and sold over counters ». (Carlyle. On Heroes, p. 3).

« Les épines que j'ai cueillies viennent de l'arbre que j'ai planté. Elles ont déchiré et fait saigner mon cœur (1) ». Depuis quelque temps, les livres de plusieurs de nos penseurs, de nos lettrés, de nos romanciers et de nos publicistes (2) ne forment « qu'une seule harpe où chaque corde rend avec sa résonnance particulière cette même dominante (3) ». Quoi qu'en ait dit M. Aulard (4), il n'y a pas à en douter, l'âme moderne souffre. « Et s'il en fallait une preuve de plus, on la trouverait dans l'impatience candide des jeunes gens qui accourent partout où retentit sur ces questions une parole de bonne volonté (5) ». Plusieurs fois déjà cette parole s'est fait entendre. Mais ce qui serait à jamais regrettable, ce qu'il faut éviter, c'est que les remèdes proposés soient pires que le mal ou même n'aient pas la vertu nécessaire pour le faire disparaître. La bonne volonté seule ne suffit pas ; il lui faut une orientation sûre. Or, quand les faiseurs de programmes surgissent aussi nombreux que maintenant, c'est une preuve que l'orientation sûre fait défaut. Parmi les plus sérieux, les uns crient : soyons généreux, compatissants, magnanimes, purs ! « Cet idéal moral fut celui auquel tendirent les temps primitifs, celui que se proposaient les grandes époques de la civilisation grecque et romaine, celui que se proposa surtout au moyen âge, principalement dans notre pays, l'institution qu'on nomma la Chevalerie, celui qui fit la grandeur du roi de France (6) ». Mais ils oublient de dire si

(1) « The thorns which I have reap'd are of the tree. »
« I'planted ; they have torn me and I bleed ». (Byron Harold's Pilgrimage : Canto IV, X, 7, 8).

(2) V. M. l'abbé Félix Klein « *Nouvelles tendances en religion et en littérature* » (Lecoffre, 1893).

(3) V[te] de Vogüé. *Heures d'histoires. Les cigognes*, p. 4 (Paris, Colin, 1892).

(4) Aulard, *Science, Religion et Patrie*, Conférence faite au cercle d'études politiques et sociales, fondé par la ligue démocratique de la jeunesse des écoles le 20 avril 1890 (*Revue bleue*, tome 51, p. 487-8).

(5) V[te] de Vogüé, *Heures d'histoire*, p. 28.

(6) Ravaisson, *Revue de métaphysique et de morale*, p. 23-24 (janvier 1893, Paris, Hachette).

les citoyens de Rome et d'Athènes réalisèrent jamais cet idéal ; ils voient dans la Chevalerie l'arbre aux rameaux vigoureux et non le sol où cet arbre puisa les sucs qui le nourrirent ; ils passent sous silence le seul titre qui ait fait la vraie grandeur d'un monarque français le titre de « très chrétien ». D'autres proclament que « chacun doit faire son devoir tel que sa conscience le lui dicte (1) », qu'il faut revenir au Christianisme (2) ». Ces derniers sont dans le vrai, à des degrés divers cependant. Ils n'ont peut-être pas réfléchi qu'à l'heure présente le devoir est un mot vague pour beaucoup, que la conscience est à refaire et qu'autour de l'homme et du Christianisme a poussé toute une végétation malsaine qu'il faut extirper pour arriver jusqu'à eux. Et supposé qu'ils y aient pensé, ils méditeront toujours avec fruit cette courte exhortation d'un des leurs : « Souvenons-nous que notre pays n'aime guère les sermonaires en redingote (3) ». Selon lui « le grand coup de sainte folie qui changera le monde, s'il doit venir, frappera sur les foules où il n'y a pas de bacheliers, et sera déchaîné, c'est au moins probable, par un de ces êtres sacrifiés qui sont les ministres naturels des saintes folies, en vertu de leur robe et de leur triple vœu de pauvreté, d'obéissance et de chasteté (4) ». Cela peut être vrai, mais en attendant ce « grand coup » personne ne contestera le service que rendrait à l'heure actuelle « un de ces hommes que leur robe et le mystère insondable qui signe leur front mettent à part (5) » s'il montrait, dans toute leur splendeur, l'homme, le chrétien, le Christianisme dégagés des broussailles que les fausses civilisations ont accumulées autour d'eux.

C'est l'œuvre du Père Weiss dans son « Apologie du Christianisme ».

(1) P. Desjardins, *Le Devoir présent* (Paris, Colin).
(2) Notamment Ollé-Laprune et Vogüé.
(3) Vte de Vogüé, *Heures d'histoire. Les cigognes*, p. 30.
(4) Vte de Vogüé, *Heures d'histoire. Les cigognes*, p. 32.
(5) Vte de Vogüé, *Heures d'histoire. Les cigognes*, p. 31.

Un dernier devoir, — un devoir de cœur, — s'impose ici au traducteur : c'est d'assurer de sa sympathique reconnaissance toutes les personnes qui l'ont aidé dans son entreprise. Les unes ont mis à sa disposition les documents dans lesquels il a glané de quoi composer cette esquisse du Père Weiss et de son œuvre. Les autres, — inoubliables amis, — ont partagé l'aridité de sa tâche en daignant relire et corriger ses manuscrits avec une patience et un dévouement qui l'ont souvent touché.

Pourquoi faut-il que la modestie de quelques-unes l'empêche de les nommer toutes !...

Thostes-en-Auxois, Septembre, 1893.

INTRODUCTION

A LA DEUXIÈME ÉDITION

---

1. Droit et nécessité de faire un traité apologétique de la vie chrétienne. — 2. Pourquoi, jusqu'à présent, la nécessité d'un tel traité ne s'était point fait impérieusement sentir. — 3. La lutte actuelle contre le Christianisme. — 4. Entre adversaires, il est injuste de s'objecter les infirmités morales. — 5. De la force probante que possède une bonne vie morale. — 6. Seule cependant elle ne suffit pas. — 7. La force démonstrative première appartient à la doctrine. Si celle-ci, suivie exactement, rend parfait, elle est vraie. — 8. L'Église catholique est la seule Église qui soit sainte. — 9. Importance de l'histoire générale de la civilisation pour l'apologie de la vie chrétienne. — 10. Aperçu et plan de l'ouvrage tout entier. — 11. Aperçu et plan de ce premier volume. — 12. Ici, nous parlerons de la nature seulement, jamais de la grâce, pour gagner, persuader et confondre les incrédules. — 13. Pour apprendre aux croyants à mieux apprécier le naturel et le surnaturel. — 14. La nature possède encore de grandes forces. — 15. Depuis l'élévation à l'état surnaturel, il n'y a plus qu'un seul et unique but pour le naturel et pour le surnaturel. Point d'homme sans chrétien, et point de chrétien sans homme. — 16. Toute violation de l'ordre surnaturel est une violation de l'ordre naturel, et réciproquement. — 17. Actuellement, la perfection et la félicité naturelles complètes ne sont possibles que par les efforts faits pour atteindre la perfection et la félicité surnaturelles. — 18. L'histoire de la civilisation fournit la preuve de tout ce qui précède. En dehors du Christianisme, on ne rencontre nulle part d'homme complet. — 19. Mais dans le Christianisme, la chose n'est pas seulement possible, elle est obligatoire. — 20. Nous devons être des hommes complets.

Il est impossible de jeter les yeux sur la longue liste des apologistes chrétiens, depuis les origines du Christianisme jusqu'à nos jours, sans éprouver un grand respect pour l'esprit humain. Mais la lutte qui a partagé le monde en deux camps rivaux donne de part et d'autre le spectacle de tant de solidité d'esprit, de réflexion et

1. — Droit et nécessité de faire un traité apologétique de la vie chrétienne.

de sérieux, qu'on ne doit pas seulement payer un tribut d'admiration aux défenseurs de la foi : il faut aussi faire la part très large aux adversaires. Car, des hommes que l'on combat avec des œuvres si puissamment combinées, si artistement ordonnées et si délicatement travaillées que la Somme contre les Gentils, pour ne citer qu'un exemple, ne sont point des esprits ordinaires. Aujourd'hui, saint Thomas aurait affaire à des contradicteurs qui n'ont ni la pénétration d'esprit nécessaire pour soulever de telles difficultés et comprendre de telles réfutations, ni le sérieux suffisant pour suivre de si profondes discussions. Aussi, regardons-nous comme une marque d'honneur pour ces temps passés, que, jusqu'ici, le combat pour ou contre le Christianisme se soit presque exclusivement livré sur le terrain des enseignements de la foi proprement dits, et nous inclinons, nous pleins d'un saint respect, devant tous ceux qui ont défendu la Révélation sur ce champ de bataille, avec tant de courage et d'habileté.

Mais les temps ont changé. Actuellement nous sommes en présence d'adversaires qui, presque tous, ne voudraient ni nous offrir le combat sur ce terrain difficile, ni l'accepter de notre part, à supposer que nous l'y portions. Dès lors, il nous faut les chercher là où nous pouvons les rencontrer et les combattre avec les mêmes armes que celles avec lesquelles ils nous provoquent. Motifs excellents, qui montrent, à n'en pas douter, l'opportunité d'adjoindre aux deux domaines dans lesquels l'Apologétique s'était confinée jusqu'à présent, savoir : la preuve de la divinité du Christianisme et la preuve de ses doctrines prises en détail, une autre partie plus vaste : la justification de la vie chrétienne dans son acception la plus étendue. Et par là, nous ne comprenons pas seulement la vie extérieure, mais plus encore la vie morale intime et, avant tout, les bases et les doctrines morales sur lesquelles repose la vie tout entière. Ce n'est pas à dire toutefois que ces bases et ces doctrines

morales ne contiennent pas, elles aussi, des doctrines de foi, ou que la tâche que nous avons entreprise ici n'entraîne pas avec elle la nécessité de faire usage d'un grand nombre de ces principes rangés parmi les doctrines de foi, au sens strict du mot, comme il est arrivé maintes fois aux apologistes de faire entrer des vérités morales particulières dans le cadre de leurs discussions. Mais ce que nous voulons du moins essayer, c'est de soumettre à un minutieux examen de détail, et de réunir en un faisceau compact les principes fondamentaux de la civilisation chrétienne et l'ensemble des doctrines et des points de vue généraux grâce auxquels elle s'est développée. Nous prendrons également en considération sérieuse les erreurs qu'une critique sans préjugés a semées sur sa route.

2. — Pourquoi, jusqu'à présent, la nécessité d'un tel traité ne s'était point fait impérieusement sentir.

On s'étonnera peut-être que le besoin d'un tel travail ne se soit pas fait sentir plus tôt. Car moralisa-t-on jamais plus qu'aux temps du rationalisme, où l'on croyait pouvoir se disculper et s'excuser d'avoir rejeté la foi, par l'excès même du moralisme ? Les volumineux ouvrages de morale dus à la période de l'Illuminisme, le déluge de récits moraux, de prédications morales, de cantiques moraux, de biographies morales qui parurent à cette époque le montrent bien. On essaie tout pour prouver verbalement et par écrit qu'il est faux que la moralité doive nécessairement sombrer avec la foi. Or, c'est là ce qui explique pourquoi, du côté du Christianisme, on ne s'engagea point alors sur la question morale, et on insista tant sur les matières de la foi. Mais plus ces défenseurs de la morale sans religion élevèrent la voix, plus ils firent remarquer au monde que le cœur sans la tête ne peut faire un homme complet, que tout effort moral sans la foi ne peut que jeter dans l'erreur, et qu'il est impossible de faire mûrir les fruits, si on a coupé les racines de l'arbre qui les porte.

D'où il suit que l'on ne sentit jamais plus vivement la nécessité d'une défense fondamentale des doctrines

de la foi que dans ces jours où le mystère d'iniquité consistait précisément à miner la foi et la religion par une morale sans religion.

3.—La lutte actuelle contre le Christianisme.

Mais peu à peu l'on s'est rendu compte qu'on pouvait mener la campagne contre le Christianisme avec beaucoup plus de succès en l'attaquant à la fois sur le dogme et sur la morale. Oui, on en est convaincu, c'est peine perdue que de vouloir toujours saper la religion chrétienne avec une morale humaine. Tant que l'homme se croira obligé à une moralité digne de lui, il ne sera jamais un instrument décidé à travailler résolument à la destruction du Christianisme. Mais vienne un jour où l'homme ne vive plus en homme, son égarement va si loin qu'il considère toute tentative d'amélioration morale comme une atteinte portée à ses droits. Alors disparaît sous ses pieds le sol sur lequel le Christianisme naît et fleurit. Sans doute, Dieu pourrait encore faire surgir de pierres inanimées, des enfants d'Abraham, des saints dans lesquels il se complaise; cependant il ne le pourrait sans transition. Il lui faudrait commencer par en faire des hommes. Tant qu'il ne leur aurait point donné cette forme, sa grâce ne pourrait opérer en eux quelque chose de plus élevé.

Aussi, le plan d'attaque contre la foi a-t-il changé. A en juger d'après les apparences, on ne s'occupe plus directement de la foi. Tout le combat est dirigé contre la vie chrétienne et contre la morale chrétienne. On sait bien que, si la vie chrétienne est sapée dans ses fondements, l'écroulement de la vie naturelle de l'homme la suivra de près. Et supposé que l'on arrive au premier but, on possède dès lors un terrain sur lequel germera la semence de l'incrédulité et se perdra toute influence du Christianisme.

Veut-on voir quelles préférences on a pour ce dernier mode de combat contre le Christianisme? On n'a qu'à consulter la littérature contemporaine. Elle en fournit de nombreuses preuves. Un témoignage spécial est celui

des ouvrages dont le nombre chaque jour s'accroît, et qui se couvrent des noms sonores : « d'Histoire des Mœurs, Influence de la civilisation, Origines de la civilisation, Histoire générale de la civilisation, Histoire de la civilisation des Allemands, de l'Orient, de l'Empire romain, Histoire de la civilisation au XVIII[e] et au XIX[e] siècles » ; ils accomplissent la même œuvre, — sauf toutefois d'une manière plus lucrative, — que d'autres livres qui se présentaient jadis sous les titres moins pompeux et moins savants de : « Mystères du Sérail, Mystères de la Cour de Saxe, Mystères de Berlin, Mystères de Paris ». Loin de nous la pensée de citer tous ces noms pour imprimer une flétrissure à l'histoire de la civilisation. Mais n'est-ce pas révoltant, qu'avec un petit nombre de connaissances superficielles, qui suffisent à peine pour composer un roman historique, on emprunte à l'histoire toutes les impostures imaginables, et on les rassemble pour donner à un ouvrage menteur le titre d'un ouvrage de science ?

« Ainsi des légions de mouches épient le corps le plus beau, »
« Attendant qu'il leur offre une blessure (1) ».

Et les hommes qui découvrent comme instinctivement l'ordure la plus cachée, partout où elle se trouve, qui aiment aussi peu ce qui est noble et beau que le hibou, la lumière, égarent sur la morale et sur la foi des milliers de personnes avec le masque trompeur de la science. Ce qu'ils ne pourraient faire avec un ouvrage étalant son but au grand jour, leur réussit grâce à ce déguisement. Leur dessein n'est pas simplement de chasser la vertu du cœur des lecteurs ; ils veulent aussi détruire la croyance à la vertu, et spécialement la foi à l'efficacité que la doctrine de Jésus-Christ possède pour implanter et faire croître la vertu. Pour arriver à leurs fins, ils entassent assidûment tous les documents anciens et modernes, vrais ou faux, démontrant ici com-

(1) Fritze, *Indische Sprüche*, 41.

ment un chrétien est tombé, là comment un Maître du Christianisme a nié dans sa conduite ce qu'il professait de bouche. Et chaque fois, ils s'écrient avec une emphase triomphante : « Voyez ! C'est ainsi qu'ils sont tous. Leurs doctrines sont tellement contre nature, leurs principes tellement irréalisables, qu'ils ne sauraient même faire autrement ».

Et, avec tout cela, que veulent-ils? Fonder une morale meilleure et plus pure? Si c'était là un désir sérieux de leur part, nous n'emploierions pas contre eux des expressions aussi dures. Mais quiconque a un dessein si noble et si beau ne va pas fouiller dans la boue avec une complaisance visible, capable de rendre jaloux tous les Voltaire et tous les Zola du monde. Non ! ce n'est point une œuvre d'amélioration qu'ils ont en vue. Ils disent avec des sourires, où s'affiche le dédain : « Nous sommes méchants, et vous l'êtes encore davantage. Nous, du moins, nous sommes sincères et nous proclamons franchement qu'il n'y a ni vertu ni sainteté. Mais la Religion pousse en outre l'homme à l'hypocrisie, et le contraint à se faire illusion sur une vertu qui n'est point possible. Donc, arrière cette école de mensonge ! vivez comme les hommes ont vécu à toutes les époques et laissez de côté l'hypocrisie mensongère. Laissez de côté la Religion et les faux dévots qui, sous des semblants de piété, ne font que s'abandonner à leurs vices ».

4. — Entre adversaires, il est injuste de s'objecter les infirmités morales.

Oui certes, la vie de beaucoup de chrétiens donne un démenti à leur foi. « Nous, Mongols, disait un jour le prince Mangou-Khan au célèbre franciscain Rubruquis, nous croyons à l'existence d'un Dieu, par lequel nous vivons et nous mourons, et notre cœur s'élève vers lui. Mais de même que Dieu a donné différents doigts à la main, ainsi il a tracé aux hommes des lois diverses. A vous, chrétiens, il a donné les Écritures, mais vous ne les suivez pas. Vous n'y trouvez point écrit qu'il est défendu d'injurier quelqu'un et de faire

dévier le droit à prix d'argent. A nous il a donné les devins. Nous faisons ce qu'ils nous disent et par là nous vivons en paix » (1). Ainsi jugent des centaines de personnes, tantôt par une espèce de myopie intellectuelle, tantôt par malice, tantôt par goût de la contradiction, tantôt par désir de s'épargner l'examen détaillé ou l'acceptation de cette doctrine, à laquelle leurs partisans font souvent si peu d'honneur.

Quoiqu'il ne soit pas rare non plus de voir des chrétiens user des mêmes procédés à l'égard de leurs adversaires ; et que, grâce à la misère humaine, la matière ne leur fasse point défaut, il n'en est pas moins vrai que cette conduite doit être sévèrement blâmée et condamnée. La doctrine d'un contradicteur ne sera point fausse, et la doctrine opposée ne sera point vraie, parce que celui-là ne conforme point ses actes à sa foi, ou parce que la conduite de son adversaire est meilleure ou pire. Jadis deux diacres de la secte des Donatistes avaient fait une chute lamentable. Les catholiques de l'Église d'Afrique ne purent s'empêcher de faire sentir à leurs adversaires avec des transports de joie superbe, que de pareils faits ne se produisaient pas dans leur clergé. Alors Saint Augustin leur exprima avec une dignité sublime et un sentiment vraiment chrétien, la profonde tristesse que lui avait causée une telle conduite. « Je dois vous avouer que vous avez mal agi », leur dit-il. Ils n'écoutèrent point ses paroles. Peu de temps après, un événement déplorable, de notoriété publique, se produisait dans la maison même du Saint. Il en profita pour leur adresser avec calme et douceur l'admonestation suivante : « Dieu a voulu par là vous enseigner à ne point imiter les ennemis de la foi. N'ayant aucun moyen de défendre leur fausse doctrine, ils cherchent, pour se justifier, à ramasser toutes les fautes des chrétiens, quand ils n'y ajoutent pas d'odieuses faussetés. Pour vous, vous ne devez leur

(1) Rubruquis, *Voyage en Tartarie*, 46 (à la Haye, 1735, 120).

adresser qu'un seul reproche : celui de ne point posséder la vraie doctrine (1) ».

5. — De la force probante que possède une bonne vie morale.

Loin de nous cependant l'intention de contester l'importance de la conduite de chacun. Elle n'est indifférente ni pour l'individu ni pour le tout social dont il fait partie. Pour l'individu, tout consiste non seulement en ce qu'il possède la vérité, mais aussi en ce qu'il vive selon ses enseignements ; car : « ce ne sont point les auditeurs de la loi qui seront justes devant Dieu ; ceux-là seuls seront justifiés qui l'auront observée (2) ». Le bien de la société repose, lui aussi, non seulement sur la vérité professée librement et portée à la connaissance de tous, mais encore sur la vérité passée dans la pratique de la vie : car « la justice élève les nations et le péché rend les peuples misérables (3) ».

Une troisième chose qui dépend encore de la vie des membres d'une société, c'est le jugement qu'on porte sur sa valeur ou son manque de valeur. Et ceci ne frappe nulle part plus que dans le Christianisme. La foi est la base et le commencement de toute justification. « De même que sans fondement, il n'y a pas d'édifice possible, sans la foi il ne peut y avoir ni vie surnaturelle ni félicité (4) ». Mais de même que le fondement, lui seul, sans constructions surajoutées, ne forme point un édifice, de même la foi sans les œuvres n'est qu'une ruine informe. C'est pourquoi la vie des chrétiens est intimement liée à leur foi. Leur Maître lui-même a prononcé ces paroles : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits (5) » ; et l'un des premiers et des plus illustres défenseurs du Christianisme, Tertullien, n'hésite pas à dire : « qu'on peut juger de la nature de la foi d'après la conduite, car le genre de vie qu'on mène, indique la doctrine qu'on professe (6) ».

(1) Aug. *ep.* 78, 8 c. *duas epist*, Pelag. 3, 5, 14 ; *ps.* 65, n° 5. — Chrysost., *in Gal.*, 1, 2. — Gregor. Mag. *Mor.*, 11, 38.
(2) Rom., II, 13. — (3) Prov., XVI, 34.
(4) Marc., XVI, 16. — Joan., III, 18, 36. — (5) Math., VII, 16.
(6) Tertull., *Præscript.*, 43.

Sans doute, la tâche de l'apologiste chrétien serait très allégée, si la vie de ceux dont il cherche à justifier la foi n'était point une cause pour laquelle « le nom de Dieu est blasphémé parmi les incroyants (1) », et s'ils faisaient « luire davantage leur lumière aux yeux des hommes, afin que ceux-ci, voyant leurs bonnes œuvres, glorifient tous le Père qui est dans les cieux (2) ». En cette matière, les anciens apologistes avaient un meilleur point d'appui. Ils pouvaient, sans longues discussions, présenter aux païens la vie de leurs corréligionnaires et s'en servir pour prouver leur doctrine. La preuve maîtresse qu'ils leur apportaient, dans ces temps de martyrs et de saints était toujours celle-ci : « Une religion qui inspire un tel enthousiasme pour la sainteté, une église qui mérite le nom de sainte à tel point que vous, témoins oculaires, vous ne pouvez le nier, ne peuvent être que la vérité même ». Qu'une telle démonstration leur ait souvent valu plus de succès que les preuves puisées dans leur érudition, cela ne peut être contesté, sinon par celui qui ignore que l'exemple vivant exerce un ascendant incomparablement plus victorieux que la persuasion de l'intelligence. Il y a des milliers de personnes qui n'ont jamais écrit une lettre, jamais prononcé une parole de réfutation ou d'enseignement, et cependant, par l'influence de leur conduite, elles ont peut-être dirigé vers la sainteté, plus d'incroyants, plus d'âmes dévorées par le doute, plus de pécheurs, que les controversistes les plus érudits et les prédicateurs les plus éloquents.

6. — Seule cependant elle ne suffit pas.

Cependant il faut éviter de donner à cette idée plus d'importance qu'elle n'en pourrait avoir. Par l'effet d'observations et d'influences personnelles, beaucoup de personnes sont prises d'enthousiasme pour la doctrine chrétienne. Par malheur, beaucoup d'autres n'en retirent que préjugés et aversion. Mais, ce n'est pas là qu'il faut chercher la solution complète de la question. En

(1) Rom., II, 24. — (2) Matth., V, 16.

suivant cette voie, on ne sortira jamais des objections et des répliques, des plaintes et des réponses. A quoi est bonne une religion si elle n'ennoblit pas les mœurs, si elle ne rend pas le cœur meilleur ? Telle est l'objection qu'on rencontre sur toutes les lèvres. A ceux qui parlent ainsi nous avons le droit de répondre par cette autre question : « Notre Religion n'a-t-elle pas opéré des milliers de fois ce prodige ? Pourquoi vous obstinez-vous à ne voir que ce qui est mal, et à passer sous silence tout ce qui est bien ? Si un grand nombre ferment leur cœur à son efficacité, que conclure de là, sinon que ce sont des hommes que la Religion ne peut violenter dans leur liberté ? » A cela, on répond : « Il est vrai, mais une religion qui se donne pour divine et surnaturelle, ne doit-elle pas provoquer une amélioration fondamentale en tout et pour tout ? Or, il y a beaucoup de chrétiens qui sont pires que les païens ». Nous ne laisserons pas non plus cette objection sans réponse. Pour la réfuter et pour démontrer que par notre foi le monde est devenu meilleur, nous invoquerons sans crainte le témoignage de l'histoire. Quant à ces tristes observations, qu'on peut faire sur beaucoup de chrétiens et à diverses périodes de l'histoire, observations dont nous reconnaissons volontiers la justesse, elles ne prouvent rien autre chose que la vérité de cette sentence : « La pire corruption est la corruption de ce qu'il y a de meilleur ». On le voit, nous ne sommes pas sans défense contre de tels reproches. Mais laissons-là cette question qui nous éloigne du but que nous avons en vue. Nous y reviendrons pour la traiter plus à fond.

7.— La force démonstrative première appartient à la doctrine. Si celle-ci, suivie exactement rend parfait, elle est vraie.

Sans doute, la vie joue ici un rôle important. Mais doit-on s'appuyer là-dessus et dire que, parce que Spinoza menait une vie modeste et retirée, tandis que Saint Jérôme a plus d'une fois combattu ses adversaires avec une vigueur vraiment terrible, il faille préférer le panthéisme du premier à la foi du second ? Assurément

non. Il en serait tout autrement si c'eût été la foi même de Jérôme qui eût causé cette violence en lui.

On ne peut cependant s'arrêter à cette pensée, car nous voyons à ses côtés Saint Augustin marcher contre ses contradicteurs avec autant de douceur et de bonté qu'il était, lui, Jérôme, mordant dans ses controverses. Donc la vie des chrétiens touche et persuade. Mais c'est à la seule condition d'être en parfaite harmonie avec la doctrine qu'ils professent. La vraie force probante vient de la doctrine. Si la vie s'harmonise avec elle, l'impression est plus directe. Cependant elle ne perd rien de sa vérité, alors même qu'elle est rejetée, ou mal suivie dans la pratique. L'examen doit donc porter sur la vérité de la doctrine et non pas sur la vie de ceux qui la professent. C'est pourquoi, il faut considérer comme sans valeur l'argument qui consisterait à dire que des millions de Chrétiens ne se conduisent pas d'une manière digne de la sublimité de leur foi. Il ne prouve absolument rien. Si nous pouvons démontrer qu'un seul individu, qui pratique vraiment et parfaitement la vertu, a puisé dans sa foi seule la force de cette pratique, alors tout sera dit. Grâce à Dieu, il nous sera facile de prouver que si des milliers de personnes se sont élevées au plus haut degré de la sainteté, c'est à la foi chrétienne qu'elles le doivent. Et cela nous suffit complètement pour justifier notre Foi, notre Religion et notre Eglise. Car, s'il est vrai que toujours et partout nous rencontrons la vertu réelle, pure et parfaite, où sont appliqués sérieusement les principes de la doctrine chrétienne (et le prouver est chose aisée), il sera superflu d'aller chercher plus loin des preuves.

8. — L'Église catholique est la seule église qui soit sainte.

Telle est, sans contredit, la première condition pour que les doctrines données par le Christianisme comme lui étant propres, soient clairement reconnues et intégralement exposées.

Si ses modernes adversaires regardent sans contrôle, comme l'expression de sa doctrine sur le mépris, cha-

cune des maximes qui, prises à la lettre, ont entraîné vers le fanatisme un méthodiste ou un puritain ; si toute leur connaissance de l'Église d'autrefois et de sa doctrine est puisée dans Gibbon, dans l'histoire des Manichéens de Beausobre et dans Milman ; s'ils ne savent distinguer de l'esprit de douceur évangélique qui règne dans l'Église, la sombre fierté de Calvin et des Jansénistes ; si, du moins, ils donnent la préférence à celle-ci, il est certain qu'on ne doit jamais espérer aucun résultat.

Cependant, il est un enseignement que beaucoup ne connaissent pas, que beaucoup ne veulent pas connaître ou dénaturent. Tous le fuient, quoiqu'il soit toujours accessible et ne craigne point la pleine lumière. Au milieu des fantômes menaçants du Manichéisme et de la Réforme, qui voulaient faire du Mal le Dieu de l'univers et l'essence même de l'homme ; au milieu de ces ennemis de l'humanité qui, aux XVIe et XVIIe siècles, refusaient à l'homme la joie d'aspirer à tout ce qui est noble et bon, en même temps que la force pour y parvenir ; au milieu des élucubrations religieuses du Traditionalisme de la Haute-Église, qui allaient presque jusqu'à l'anéantissement de la raison, et des exagérations plus mitigées, mais réelles, du nouveau Traditionalisme français, qui refuse à notre intelligence la faculté de trouver par elle-même aucune vérité, à moins que Dieu ne la lui révèle ; enfin, au milieu du Pélagianisme, du Rationalisme et de l'Humanisme qui, niant complètement la corruption qui perce en nous de toutes parts, trouvent les forces personnelles suffisantes pour parvenir à la vérité et pratiquer le bien, mais rejettent la grâce comme superflue, se dresse la doctrine de l'Église. Pareillement éloignée des errements que nous venons de signaler, elle est la religion de toute équité, la vraie doctrine du juste milieu et l'ordre dans la parfaite mesure. Aujourd'hui encore, elle contient ce que Paul a prêché devant l'Aréopage, Thomas devant les Brahma-

nes et Pierre devant les Romains. Aujourd'hui encore, elle renferme les principes d'après lesquels Saint Augustin, de jeune libertin qu'il était, est devenu un chérubin enflamné de l'amour de la chasteté, les principes qui ont fait d'Agnès un modèle de pureté à rendre les Anges jaloux. Jamais sa Tradition n'a varié, jamais son Magistère, qui se perpétue éternellement et qui a reçu la mission de veiller sur elle, n'a subi la moindre interruption. Les portes de son bercail sont toujours ouvertes. L'ignorant peut s'instruire de ses doctrines avec une certitude infaillible. Elle possède des mystères dans sa doctrine, mais sa doctrine n'est pas un mystère. On peut, si l'on veut, examiner tout ce qu'elle présente, et avoir recours aux plus anciens témoins pour juger s'il n'y a pas désaccord dans les choses qu'elle a partout professées. Cette Église est l'Église catholique qui, seule entre toutes et à toutes les époques, a osé arborer l'étendard de la sainteté, comme marque distinctive de la vraie religion et de la véritable Église.

C'est du sein de cette Église que sont sortis et que sortent encore chaque jour, des milliers de saints et de parfaits. Celui qui ne suit pas son enseignement, n'atteindra jamais la perfection. Personne n'accomplit ses commandements sans devenir meilleur. En un mot, c'est l'Église une et sainte. Nous renvoyons à la doctrine de cette Église tous ceux qui veulent s'unir à nous pour l'examen que nous en ferons plus tard. L'étudier est le seul but que nous nous sommes proposé, en voulant traiter de la morale du Christianisme, car seule, elle est une, vraie et infaillible : « L'erreur est multiple, mais la vérité est une (1) ».

9.— Importance de l'histoire générale de la civilisation pour l'apologie de la vie chrétienne.

Pour nous acquitter de cette tâche, nous ne devons pas resserrer notre plan dans des limites trop étroites. Nous ne pouvons nous dérober à la comparaison établie entre elles et les civilisations soit anciennes, soit

(1) Cyrill. Hieros., *Cat.*, 18, 1.

modernes. Parmi celles-ci, il n'en est aucune qui ne soit ou opposée ou préférée au Christianisme par ses adversaires. Qu'elle vienne de l'antiquité ou qu'elle soit l'expression des temps modernes, peu leur importe. C'est donc un devoir qui s'impose à nous de ne négliger aucune occasion, aucun moyen pour démontrer la supériorité de notre foi sur toutes les civilisations du monde. Et c'est seulement, en se plaçant ainsi au point de vue le plus universel, qu'une apologie complète de la vie chrétienne peut être exécutée avec succès. Il faut donc autant que possible, mettre à contribution tout ce qui croît sur le vaste domaine de l'esprit humain. Il faut examiner les religions et les usages religieux, la mythologie, la théologie, l'histoire des temps fabuleux, les proverbes, la philosophie, la littérature, les arts,la science du gouvernement, la politique sociale, la vie des peuples et la vie de famille, l'éducation, les principes de formation et d'instruction, et naturellement, avant tout, la vie morale privée sous tous ses aspects ; puis l'histoire du péché et celle de la sainteté. Il semble qu'un coup d'œil si vaste jeté sur toutes les branches de la civilisation et sur l'ensemble de l'histoire de la civilisation, soit au-dessus des forces d'un seul homme. En réalité, ce n'est point là que se trouve la difficulté. Qu'un homme ramasse de tous côtés des matériaux qui puissent lui servir, la chose n'est point impossible. Le principal et le plus difficile est de savoir se limiter et de toujours choisir parmi ses matériaux ce qu'il y a de plus important et de plus décisif. Or, pour cela, il ne s'agit pas de donner une histoire complète et générale de la civilisation selon le point de vue chrétien. Il suffit de ne laisser dans l'ombre aucune de ses manifestations importantes, de condenser en un faisceau serré les idées dominantes qui ont présidé à l'apparition de chaque civilisation, qui l'ont dirigée une fois établie, et de les mettre en parallèle avec les idées chrétiennes. Ce qu'il nous faut donner, ce n'est pas précisément une histoire

de la civilisation au sens propre du mot, c'est plutôt une philosophie de l'histoire de la civilisation, non point bâtie arbitrairement, mais fondée sur des réalités solides.

Cette comparaison embrassera quatre grandes divisions. On opposera toujours l'homme au chrétien, l'humanité au Christianisme. Tous ceux qui éprouvent de l'éloignement pour notre foi, en appellent à la pure humanité. C'est un de ces mots qui trouvent toujours de l'écho dans le cœur humain. 10. — Aperçu et plan de l'ouvrage tout entier.

Quand les ennemis de la Religion allèguent que la seule cause pour laquelle ils rejettent notre foi, c'est afin de revendiquer les droits et assurer le bonheur de l'humanité, ils peuvent être sûrs à l'avance, d'avoir les sympathies du monde. Cette demande d'élargissement est légitime, et nous ne pouvons nous soustraire à cette réclamation. Mais nous avons auparavant deux questions à examiner. D'abord, qu'est cette humanité ? Que possède l'homme ? Qu'est-ce qui le constitue, si nous le considérons seulement d'après l'idée philosophique et morale qu'il éveille en nous, et non dans sa qualité d'être vivant ? Où se trouvent l'homme et l'humanité réalisant le mieux l'idée qu'on peut s'en faire ? Puis, l'homme tel qu'il se présente à nous dans l'histoire, et tel que nous le connaissons par expérience, est-il l'homme idéal ? Ne faut-il pas plutôt admettre que l'homme que nous rencontrons partout dans l'histoire et dans la réalité, n'est rien moins que l'homme tel qu'il devrait être, mais visiblement l'homme tombé du sommet de sa destinée et blessé dans la noblesse de sa nature ? Ce que l'on poursuit comme Idéal dans l'histoire de l'humanité, mérite-t-il le nom d'Humanité ou, plus justement, celui d'humanité corrompue, d'Humanisme ? Nous aurons ainsi deux grandes divisions. Dans la première, nous cherchons ce qui appartient à la vraie nature de l'homme et à sa destinée, où et comment elles sont l'une et l'autre réalisées ;

pour parler comme les vieux théologiens, cette partie traite de la nature pure. Nous montrerons dans la seconde, que l'homme, tel qu'on le trouve partout actuellement, bien loin d'être dans l'état de nature pure, ne présente que les caractères de la nature déchue, tant qu'une force nouvelle, plus élevée, surnaturelle, n'est pas venue à son secours.

Tel est le sujet dont traiteront les deux premiers volumes. Dans le premier, il s'agit donc d'établir une comparaison entre la morale purement humaine et la morale chrétienne. Dans le second, de chercher si l'homme, tel qu'il existe actuellement, et laissé à lui-même, se trouve encore dans l'état de pure humanité, dans quelle mesure, ou, si étant tombé plus bas que cet état, il ne s'est pas rendu incapable de vivre conformément à sa destinée naturelle.

A cela viendra s'adjoindre un troisième ordre de considérations, qui auront pour but de nous faire voir comment la Révélation chrétienne et la Grâce guérissent les blessures de l'humaine faiblesse, et comment la nature, une fois guérie, s'élève au-dessus d'elle-même, pour accomplir une tâche plus grande, surpassant la mesure des forces naturelles. Enfin, pour embrasser complètement l'édifice depuis sa base jusqu'à son couronnement, nous mettrons sous les yeux les sublimes sphères de la perfection humaine, où il nous est donné de parvenir, en suivant cette direction.

Nous avons donc devant nous quatre grandes parties, dont chacune forme un tout parfait, en même temps qu'elles sont unies dans une étroite dépendance, et qu'elles doivent être traitées à part pour l'être plus complètement. Le sujet est si vaste qu'il nous faudra laisser de côté bien des questions de la plus haute importance, ainsi que plusieurs points appartenant à l'Ethique particulière. Nous les réserverons pour un traité spécial, si l'occasion s'en présente, quand nous aurons terminé les questions de doctrine que nous venons d'indiquer.

11.—Aperçu et plan de ce premier volume.

Notre entrée en matière est toute indiquée par une des plus spécieuses objections faites au Christianisme. Notre religion est, dit-on, une ennemie des sentiments naturels de l'homme ; la vertu chrétienne ferme la voie à la vertu naturelle, quand elle n'est pas en opposition avec elle. Nous démontrerons au contraire que le Christianisme admet toutes les impulsions naturelles, sanctifie tout ce qui est vraiment humain, et non seulement le laisse subsister intact, mais l'ennoblit et le perfectionne. Nous laisserons pour plus tard la question de savoir comment le même Christianisme améliore la nature corrompue, et comment cette nature guérie s'élève à un nouvel état : l'état surnaturel. Pour commencer, nous nous en tenons à ceci : le Christianisme, loin d'exclure et de supprimer ce qui est vraiment humain, l'exige et le favorise. Tandis que toute autre civilisation, loin de s'adapter à la nature humaine et à la vraie humanité, leur est plus ou moins préjudiciable, le Christianisme seul les suppose et les prend pour base. Aussi n'hésiterons-nous pas à dire que pour devenir un vrai chrétien, il faut être déjà homme véritable. Pour parler plus net, quelqu'un ne sera jamais un vrai chrétien tant qu'il ne sera pas vraiment un homme, et c'est seulement parce que l'on s'est approprié la vertu chrétienne qu'on arrive à être un homme complet, à réaliser la vraie humanité.

Inutile de dire que ces distinctions ne marquent point des états successifs, mais sont voulues par la logique. Ce serait renouveler l'erreur des Semi-Pélagiens, que de croire que l'homme ait jamais pu parvenir à un certain degré de bien, et que plus tard la grâce ait seulement continué ce qu'il avait commencé (1). Ici, il n'est pas non plus une seule fois question des rapports entre la Nature et la Grâce, mais simplement du champ qu'embrasse la Nature. Il s'agit de jeter un coup d'œil sur l'homme naturel, sur ses facultés, sur sa destinée, et de

(1) V. Alvarez. *De auxiliis*, d. 57, 15.

voir comment les expliquent l'enseignement des philosophes d'un côté, et la doctrine du Christianisme de l'autre. Ici nous ne considérons pas encore la religion chrétienne comme révélation surnaturelle (nous le ferons plus tard), mais comme une doctrine et comme une civilisation contenant, elle aussi, beaucoup de naturel et même tout ce qui est vraiment et purement naturel. En la comparant dans ses principes constitutifs avec les autres civilisations, il en ressortira que la doctrine chrétienne suppose tout ce qui est vraiment humain et naturel. Enfin, nous verrons que, par le moyen d'un secours particulier qui lui est propre, elle aide l'intelligence naturelle à posséder clairement ce qu'elle a reconnu comme vrai, mais d'une manière imparfaite. Car si l'homme peut beaucoup, il ne peut pas tout, lorsqu'il est abandonné à ses propres forces. Il peut arriver à la vérité et accomplir le bien connu ; mais, quant à posséder sans erreur la vérité naturelle dans toute son étendue, et à observer sans faute la loi de nature complète, il en est incapable, dans son état de faiblesse actuelle. C'est seulement si la grâce surnaturelle vient à son aide, qu'il pourra suffire à l'entier accomplissement de la tâche (1). Actuellement la nature peut encore beaucoup dans les détails ; mais l'ensemble elle ne l'accomplira que par le soutien surnaturel de la grâce.

12. — Ici, nous parlons seulement de la nature, jamais de la grâce, pour gagner, persuader et confondre les incrédules.

Il ne s'agit donc ici que de la nature et de l'homme. Il n'est pas question de la Grâce, ou tout au plus en passant, et cela pour d'importantes raisons. C'est pourquoi ceux qui sont éloignés de notre foi (si toutefois ils ont bonne volonté de s'instruire, et nous la souhaitons à tous, par la miséricorde de Celui qui guide les cœurs comme il dirige le cours des fleuves), trouveront aussi dès le début, un terrain exempt de toute contestation. C'est un point de départ entièrement neutre, et qui leur

(1) Thomas, 1, 2, q. 109, a. 1, 2, 4.

est commun avec nous. En l'admettant, nous leur faisons aussi peu de concessions qu'eux-mêmes nous en font. Puisse-t-il en résulter une prompte entente !

Nous ne doutons pas de la bonne volonté des hommes pris en général. Mais nous savons combien il est parfois difficile d'attirer l'attention de certains esprits. Le monde s'en est tellement emparé par ses moyens de séduction, qu'ils ne peuvent diriger leur intelligence vers des questions aussi ardues que celles-ci. C'est un des motifs qui nous ont déterminé à citer très souvent les poètes de tous les peuples et de tous les temps. Pour la majorité des hommes, leur langage a toujours un certain attrait. Il est vrai que les graves vérités que nous traitons, pouvaient au besoin se passer de leur concours ; mais il ne suffit pas qu'elles soient exprimées, il faut aussi qu'elles soient lues et qu'elles captivent. Or, si des esprits aussi austères que Thucydide et Aristote se sont servis des ornements de la poésie, si des apologistes comme Justin, Clément, Augustin et Théodoret ont cru devoir employer ce moyen dans leurs chefs-d'œuvre apologétiques pour attirer d'avantage l'attention de leurs adversaires, pourrions-nous le négliger, aujourd'hui que le monde est rempli d'horreur pour une sérieuse nourriture intellectuelle? C'est le cas de répéter avec le Tasse, à propos de la vérité :

« Pardonne-moi, si je t'orne de fleurs »,
« Si tes attraits ne me suffisent pas » (1).

Et Dante est encore plus vrai quand il dit :

« Il est une soif qui jamais ne passe, »
« Sinon par cette eau que la pauvre femme, »
« La Samaritaine, implorait en grâce » (2).

Si seulement les hommes venaient à cette onde ! Mais ils sont tellement saturés de jouissances artificielles, que tout ce qui est simple les remplit d'épouvante. On

(1) Le Tasse, *Jérusalem délivrée*, I, 2.
(2) Dante, *Purgat.*, XXI, 1 s.

peut dire avec l'ancien adage que « pour servir la vérité sur la table des maîtres, il faut bien en sucrer la sauce (1) ». Et actuellement, les grands, les savants maîtres, ce sont les écoliers. C'est dans cette intention qu'on les instruit. Puisse ce moyen, que nous employons, attirer quelque peu l'attention des contemporains sur nos développements ! C'est là notre seule ambition. Une fois remarqués, ils feront leur chemin.

Pour ne laisser aucun doute sur la certitude que nous avons de réussir et sur notre sincérité, nous prions tous ceux auxquels ces pages s'adressent d'examiner chacun de nos pas avec l'attention la plus scrupuleuse, et de s'armer eux-mêmes de circonspection. Peut-être croient-ils se trouver chez eux, en mettant le pied sur ce terrain. Peut-être espèrent-ils nous y voir trébucher et tomber à bref délai. Quoiqu'il en soit, nous aborderons l'épreuve avec courage. Le résultat pourra montrer qu'eux aussi étaient moins dans leur élément qu'ils ne l'avaient d'abord prétendu. Il ne sera pas nécessaire de leur en donner la preuve ; ils nous dispenseront de ce travail.

A peine avons-nous prononcé le mot de défi moral, qu'immédiatement ils se sont dressés devant nous, cette plainte aux lèvres: « Qui vous permet d'imposer à l'homme des sacrifices si lourds ? Tout ce que vous avez appris de la loi chrétienne, c'est qu'elle nous charge d'un fardeau intolérable. Or, de quel droit affirmez-vous que la religion naturelle et la conscience humaine (ces deux seules choses que nous puissions admettre), imposent à l'homme des devoirs si difficiles à remplir ? » Nous avons déjà prévu l'objection et nous ne la redoutons point. Nous espérons même prouver suffisamment que ces exigences, soi-disant exagérées, ne sont pas à proprement parler de provenance chrétienne, mais des principes gravés dans le cœur de tous les hommes, et faisant partie du domaine de la loi de nature. C'est pour

(1) Sailer, *Weisheit auf der Gasse* (G. W. 1819, XX, I, 95).

fermer la porte à toute contradiction sur ce point, que nous avons fait si volontiers appel au témoignage des païens. Et pour souligner ici leurs nobles efforts, c'est avec plaisir que nous citons les paroles inspirées de Stolberg :

« Ils cherchaient leur sentier, à la clarté douteuse »
« Des étoiles suivant leur route aventureuse. »
« Comme ils s'encourageaient du geste et de la voix ! »
« Dans ce chaos parut maint sage toutefois, »
« Qui, pour gravir de la vertu l'abrupte pente, »
« Tendit sa main robuste à la jeunesse ardente (1). »

Oui, vraiment, nos incrédules contemporains doivent sentir la rougeur leur monter au visage, s'ils lisent comment les Anciens reconnaissaient publiquement pour des obligations imposées à l'homme, alors même qu'ils ne les pratiquaient pas en réalité, ce qu'ils rejettent comme de prétendues exagérations du Christianisme. C'est alors qu'on verra combien nous avions raison de dire que nos adversaires ne connaissaient pas leur propre terrain. Jadis Étienne adressait ce reproche aux membres du Grand-Conseil : « Ce qui vous empêche d'accepter la loi chrétienne, ce n'est pas que vous tenez trop opiniâtrement à la vôtre ; vous ne croyez pas au Christ, parce que vous n'observez pas votre loi » (2). De même, aujourd'hui, nous pouvons jeter ces paroles à la face de nos contradicteurs contemporains : « Peu importe que vous considériez la loi chrétienne, comme intolérable et contraire à la nature, puisque vous ne la rejetez pas pour vivre conformément à la nature ; si vous la trouvez contraire à la nature, c'est que vous n'avez jamais appris à vivre d'une manière vraiment naturelle ; vous ne savez même pas ce que la nature permet ou défend ; en un mot, vous ignorez ce que la vraie nature exige de vous ».

Où qu'ils se tournent, les incrédules ne pourront donc échapper à la justice. Et c'est justement ce qui donne à

(1) Janssen, *Stolberg*, I, 140. — (2) Act. Ap., VII, 53.

toute notre méthode le tranchant acéré qu'elle possède. Il ne faut pas commencer par les juger d'après la loi surnaturelle. S'ils ne croient pas en elle, « leur propre conduite les condamne déjà (1) ». Mais comme ils en appellent exclusivement à la loi naturelle, cette loi les jugera. Elle les convaincra que s'ils n'ont point obéi à la loi surnaturelle, c'est pour n'avoir voulu ni la connaître, ni la suivre elle-même. Aussi, pour ne leur laisser aucun subterfuge (2), est-ce Celui qui nous représente le type de l'homme parvenu à sa plus haute perfection, Celui qui a pleinement accompli toute justice divine et humaine, le Fils de l'Homme, qui viendra juger tous les hommes, revêtu de la forme sous laquelle il est monté au ciel, c'est-à-dire en homme (3).

13. — Pour apprendre aux croyants à mieux apprécier le naturel et le surnaturel.

Pour ceux qui sont attachés à notre foi avec cette solidité de conviction qu'elle seule peut donner, nous les prions de ne point mal interpréter nos sentiments, en nous voyant parler si peu ici de ce qui est proprement, exclusivement chrétien. Ces points de doctrine viendront plus tard et seront l'objet d'études approfondies. D'après le plan que nous nous sommes tracé, il s'agit d'examiner ce que la doctrine morale du Christianisme contient de purement naturel. Cette partie est une partie essentielle de la doctrine du Christianisme, car tout ce qui est naturel, est aussi chrétien ; et l'on pourrait dire que c'est la gloire de notre religion d'avoir donné à tout ce qui est humain et à la vraie nature, la valeur qu'ils possèdent.

On nous objectera peut-être que nous exaltons trop la nature humaine, que nous avons trop confiance en ses propres forces, que nous ouvrons une voie trop facile à la perfection morale. Ce serait à tort. Car la suite démontrera qu'on a vite fait de descendre des sommets

(1) Joan., III, 18.
(2) Act. Ap., I, 11 ; Cf. Matth., XXV, 31 ; XXVI, 64 ; Joan., V, 27.
(3) Aug. in Joan. tr., 21, 14. 15 ; 22, 11 ; s. 127, 10. — Civ. D. 20, 30, 4 ; Trin., 1, 13, 28, sqq. — Greg. Mag. *Evang. h.* 20, 7. — Bernard., *Cant.*, 73, 5, sqq. — Thomas, 3. q. 59. a., 2, 3.

de l'enthousiasme, que fait naître en nous l'espoir de devenir un homme véritable, et qu'on est tout étonné de trouver en soi un homme autre que celui qu'on pensait être. Nous donnerons plus tard, dans les parties suivantes, la réponse à cette plainte. Ceux qui ont une confiance absolue en la nature, seront évidemment peu satisfaits, si on ne lui attribue qu'une puissance relative. Ceux qui croient ne pouvoir l'abaisser trop bas, trouveront toujours excessive celle qu'on lui reconnaît, fût-elle insignifiante. Aussi, nous avouerons que, si notre exposition devait avoir pour résultat immédiat de rendre évidente l'absolue nécessité de la grâce, nous aurions dès le commencement atteint le but que nous poursuivons, comme conclusion de l'œuvre tout entière. Ce que nous voulons prouver, c'est la nécessité d'un secours surnaturel, la nécessité d'un complément de la nature par la grâce. Si cette proposition si étrange de vouloir parler de l'homme comme tel, abstraction faite de sa décadence intime, et de traiter seulement de la pure nature, apparaît déjà évidente à plusieurs, nous aurons moins de peine, quand nous en arriverons à l'étude spéciale que nous ferons de la grâce.

14. — La nature possède encore de grandes forces.

Nous ne nous dissimulons pas toutefois que cette façon d'envisager les choses, nous vaudra plus d'un reproche. Mais nous avons la ferme conviction qu'en nous exprimant ainsi, nous donnerons la véritable idée du Christianisme relativement à l'homme. Ce n'était point un esprit médiocre que Saint Thomas, lequel a posé le principe que nous appliquons partout : « Dans les choses de la nature on doit prendre le plus et le mieux autant que faire se peut » (1). L'homme n'est pas aussi faible qu'il l'affirme trop souvent. Il pourrait faire bien des choses qu'il ne fait pas, uniquement parce qu'il est facile de se tenir pour un être faible et de s'excuser devant sa conscience en disant, je ne puis, sans même examiner

(1) Thomas, *Phys.*, 8, l. 12, n. 7. — Aristot., *Phys.*, 8, 6, (7), 4.

si l'entreprise est possible ou non. Si ce qu'il peut, n'est pas considérable, souvent c'est encore plus qu'il ne veut. Et c'est vrai même dans son état actuel de chute.

D'ailleurs, la doctrine qui soutient que le péché a dépouillé l'homme de ses dons naturels, et l'a blessé profondément dans sa nature, sans que celle-ci en soit devenue plus faible pour le bien, n'est pas exempte de controverse. Les plus respectables représentants des écoles théologiques ne sont point d'accord sur ce sujet (1). De fait, cette manière de concevoir les choses est celle qui correspond le mieux à la vérité. Un homme qui, par sa propre faute, ou par la faute d'un autre, sent en lui l'aiguillon du péché, éprouve à n'en pas douter une grande perturbation dans son cœur, si calme jusque-là. L'harmonie disparaît des facultés de son âme, et désormais il sera lui-même un de ses plus grands obstacles à l'acquisition de la vertu. Est-ce à dire que sa force pour pratiquer la vertu, en soit amoindrie ? Il pourra se faire que son attrait pour le mal, dont il connaît maintenant la douceur empoisonnée, soit si violent, et que l'effort réclamé par la vertu lui inspire une telle répugnance, que les passions assoupies jusque-là, se réveillent toutes, et que son imagination se souille de la façon la plus triste (2). Mais tous ces obstacles au bien ne sont pas inhérents à la nature. Ils lui viennent de l'extérieur. La force de sa volonté, l'obligation de pratiquer la vertu et d'éviter le péché, par conséquent la responsabilité, ne sont pas moindres qu'auparavant (3). D'où il suit que lorsqu'on parle des blessures reçues par la nature, cela ne se rapporte, ni à la nature elle-même, ni à ses propres forces, mais simplement à l'usage de ces forces. La nature comme telle les conserve toujours. Seul leur jeu

(1) Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. 5. — Gonet, Clypeus tract. 8, *De homine*, d. 4, a. 3. — Monschein, *Theolog. dogm.*, III, n. 380 sqq. — Kilber, *De gratia*, d. 4, c. 1, a. 5 (*Theolog. Wirceburg.* ed. Paris, IV. I. 165, sqq.).

(2) Thomas, 1, 2, q. 85, a. 1, 3.

(3) Cajétan, 1, 2, q. 85, a. 3. — Billuart, *De gratia*, d. 2, a. 3.

s'exerce plus difficilement en raison des séductions et autres obstacles extérieurs (1). C'est pourquoi notre sentiment ne sera jamais admis par ces auteurs ascétiques et ces prédicateurs qui ne peuvent assez accentuer la faiblesse de l'homme, tandis qu'ils parlent à peine de cette capacité naturelle qu'il possède encore pour le bien.

Un grand nombre exagèrent la puissance de l'homme, mais est-ce là une raison pour lui refuser ce qu'il a en réalité? Souvent c'est décourager la faiblesse et donner gain de cause à la lâcheté morale, qui croit alors s'exempter de tout effort, en alléguant son incapacité pour le bien, et va même jusqu'à rejeter la faute sur nos premiers parents.

15. — Depuis l'élévation à l'état surnaturel, il n'y a plus qu'un seul et unique but pour le naturel et pour le surnaturel : Point d'homme sans chrétien et point de chrétien sans homme.

Mais, tout en faisant droit aux légitimes exigences de la nature, nous ne voulons pas être ingrat envers le surnaturel. En accordant à l'homme l'honneur qui lui est dû, nous n'enlevons rien au chrétien. La seule question est de savoir quels rapports ils ont entre eux.

L'homme n'a pas été laissé par Dieu dans l'ordre purement naturel; il a été élevé à un état surnaturel. Telle est la doctrine fondamentale du Christianisme. Mais, après sa destination à une fin surnaturelle, après avoir reçu les moyens capables de le conduire à cette fin, il ne lui a pas été donné de choisir entre celle-ci ou l'état de nature pure. Il a perdu la liberté de vivre seulement comme homme, ou seulement comme chrétien. Cette dernière obligation est même le plus saint de ses devoirs. Maintenant, en pratique, il lui est impossible de poursuivre l'un de ces buts indépendamment de l'autre (2). Il n'y a pour lui qu'un seul but final possible. Ce qui ne veut pas dire que l'homme ne puisse atteindre actuellement sa destinée naturelle, en accomplissant l'obligation de parvenir à sa fin surnaturelle. Souvent on se plaît à défigurer notre foi. On nous reproche qu'en devenant chrétien, il faille cesser d'être homme. C'est

(1) Thomas, 1, 2, q. 85, a. 2, ad. 1.
(2) Thomas, S. *Theol.* 1, 2, q. 1. a. 5.

une erreur grossière, ou une altération intentionnelle ou malveillante de la vérité. Le but que nous avons sans cesse devant les yeux, et dans les préliminaires et dans la suite de l'ouvrage, est justement de prouver que même au point de vue surnaturel, le chrétien peut non seulement réaliser son perfectionnement humain et naturel, mais qu'il y est obligé (1). Or, si l'homme doit atteindre cette perfection, s'il doit parvenir à une fin surnaturelle, et que ces deux buts ne soient pas séparables l'un de l'autre, il ne reste qu'une seule solution imaginable : c'est que la fin naturelle soit subordonnée à la fin surnaturelle, et qu'on puisse l'obtenir avec elle et par elle (2). Personne ne doit donc marcher vers sa fin naturelle par une autre voie que celle qui le conduit à sa fin surnaturelle. Personne ne peut, ni ne doit chercher sa perfection naturelle comme homme, aspirer à l'humanité d'une autre manière et par un autre moyen que par ceux qui lui assurent sa perfection surnaturelle comme chrétien, ou ne la lui rendent pas impossible. Personne donc, depuis la promulgation de la loi chrétienne, ne pourra plus devenir un homme complet, qu'en réalisant en soi la fin de la vie chrétienne. Cette fin de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est la même, considérée de points de vue différents (3). Le Dieu du chrétien n'est pas autre que celui de l'homme. La seule différence est que le chrétien le connaît mieux. Mais l'astronome, lui aussi, connaît mieux le soleil que l'écolier : cependant c'est le même astre qui les éclaire tous deux.

Telle est, d'après l'opinion la plus certaine, la nature du péché des Anges. Fiers de leurs perfections naturelles, ces esprits bienheureux crurent pouvoir rester toujours dans leur état primitif, et refusèrent de subor-

(1) Godoy, *Disput.*, in 1, 2, d. 12, 23-34.
(2) S. Thomas, *C. Gent.*, 3, 109.
(3) Thomas, 1, 2, q. 1, a. 8, ib. q. 3, a. 8 ad 2. — *C. Gent.* 3. 17, 18. — Cajétan, 1, 2, q. 71, a. 6, § *num peccatum*.

donner leur fin naturelle à une fin surnaturelle. Ils préférèrent conserver, comme fin dernière la seule perfection et la seule félicité naturelles qu'ils pouvaient facilement atteindre, grâce à leurs sublimes privilèges naturels, et rejetèrent la fin surnaturelle, à laquelle la grâce de Dieu voulait les élever (1). L'homme commettrait le même péché, s'il tenait à Dieu ce langage d'une reine d'Angleterre : « *Donne-moi la terre je te laisserai ton ciel* ». C'est à ce point de vue que se placent, sans en mesurer toujours la portée, tous ceux qui ont mis, à la base de leurs principes, la séparation complète entre la Politique et la Religion, l'Église et l'État, l'École et l'Église, l'Église et la Foi, la Foi et la Morale. Tous prétendent qu'il est possible et permis de séparer l'homme du chrétien, de conduire dans le monde le premier à sa fin naturelle, et de préparer exclusivement dans l'Église le second à l'obtention de sa foi et de sa félicité surnaturelle, sans tenir compte davantage des rapports entre les deux ordres.

16.— Toute violation de l'ordre surnaturel est une violation de l'ordre naturel.

Il en résulte qu'après la vocation de l'homme à une fin surnaturelle, personne ne peut plus offenser Dieu comme auteur de la nature, sans l'offenser par là même comme auteur du surnaturel (2). Et réciproquement toute révolte contre Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel, est un péché contre Dieu comme maître de l'ordre naturel (3). En d'autres termes, celui qui transgresse la loi de nature, celui qui n'écoute pas la voix de sa raison et blesse sa conscience naturelle, s'attaque toujours à la loi chrétienne, à la révélation que Dieu a transmise par le Christ et par l'Église. Toutes les fois que quelqu'un rejette la Révélation surnaturelle, ou trans-

(1) Thomas, 1, q. 62, a. 3 ; *C. Gent.* 3, 109.
(2) Joannes a S. Thomas, *Theol.* V, d. 19, a. 4, arg. 8, d. 20, a. 2, 4. — Gotti, *De Gratiâ*, q. 1, d. 6, 32-27.
(3) Godoy, Disp. 1, 2, d. 14, 31, 32. — Gonet, *Clypeus*, tr. 9, *De justif.*, d. 1, 57 ; tr. 5, *De pecc.*, d. 7, 205. — Gotti, *De homine*, q. 10, d. 3, 69. — Cajetan, 1, 2, q. 71, a. 6. — Alvarez, *De auxil.*, 1, 6, d. 51, 20 ; d. 50, 3, 6, 9, 10.

gresse un précepte que le Christ lui a fait un devoir d'accomplir, il commet non seulement une faute contre la foi chrétienne et l'obligation d'obéir à ses lois, mais il pèche comme homme contre sa propre raison et sa nature morale purement humaine. Et pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il fasse deux actes distincts de volonté. Avec une seule et même déviation imprimée à cette faculté, il trouble à la fois l'ordre naturel et surnaturel (1).

Personne non plus ne peut invoquer ce prétexte comme excuse : « Ce que je repousse, ce sont seulement ces charges que le Christianisme m'impose sous le nom de surnaturel. Loin de moi, l'intention de vouloir refuser à Dieu le culte que je lui dois comme à mon Maître et à mon Créateur naturel. Mon cœur lui appartient. Je l'honore sincèrement. Mais je ne puis m'astreindre à toutes ces prescriptions qu'impose la religion chrétienne. Je ne veux pas être chrétien, et c'est justement pour mieux servir mon Dieu comme homme ». Ce subterfuge est désormais impossible, depuis que le Roi du ciel et de la terre a élevé au titre d'enfants ceux qui étaient ses serviteurs. Il ne s'est pas contenté de les affranchir, il leur a imposé la douce obligation d'entrer dans sa famille. S'ils refusaient son adoption, pour ne point contracter les charges plus grandes qu'elle entraîne avec elle, seraient-ils seulement dignes des égards dus aux serviteurs ?

Il est donc vrai que chaque violation de l'ordre chrétien, est en même temps une violation de l'ordre naturel. Impossible de trouver un acte, un véritable péché contre la raison et la conscience, qui ne soit un péché contre la loi surnaturelle. Le prétendu péché philosophique qui résulterait de la seule violation des principes de la raison et non de la transgression des lois de la conscience et des préceptes chrétiens, n'existe pas (2).

(1) Joannes a S. Thoma. *Theol.* III. d. 23, a. 3, 37.
(2) Gotti, *De peccatis,* q. 1, d. 5 (Bonon. 1730, VIII, 16-21).

Le péché purement théologique, qui serait la violation de préceptes imposés par la loi chrétienne, et non par la raison, est également une utopie. Personnne ne peut se rendre coupable d'un péché contre la loi chrétienne, sans ébranler en même temps l'ordre naturel. Mais le péché ne détruit pas tout bien naturel (1) ; il est une blessure faite à notre nature, en tant que celle-ci est disposée pour la moralité (2), et un obstacle à l'accomplissement du bien naturel. Là où l'ordre surnaturel n'existe pas, l'ordre naturel n'est pas radicalement détruit, mais son perfectionnement complet est impossible. Il n'y a de perfection naturelle réalisable que là où l'on travaille sérieusement à la perfection surnaturelle.

L'effort que chacun doit faire pour perfectionner ses dispositions naturelles, intellectuelles et morales, l'ascension vers la cime la plus élevée de la félicité naturelle ne sont pas des choses que le Christianisme permet à l'homme vivant dans son sein : ce sont des devoirs qu'il lui impose. Et, après l'élévation de celui-ci à l'état surnaturel, il lui est impossible d'opérer ce perfectionnement par une autre voie que celle qui conduit au bonheur surnaturel. Vouloir s'écarter de cette voie pour suivre seulement la voie naturelle serait commettre un péché énorme (3). Cette conduite, il est vrai, ne lui fermerait pas tout accès à un certain perfectionnement, à un certain développement partiel, mais jamais il ne pourrait atteindre une perfection définitive, proportionnée à sa nature d'homme, non plus que sa félicité naturelle (4). Une fois appelé à un état surnaturel, l'homme n'a plus qu'un seul moyen d'atteindre sa fin naturelle, de perfectionner sa pure humanité avec toutes les dispositions et toutes les aspirations qu'elle renferme, et de

17. — Actuellement la perfection et la félicité naturelles complètes ne sont possibles que par les efforts faits pour atteindre la perfection et la félicité surnaturelles.

(1) Thomas, 1, 2, q. 85, a. 2. — (2) *Id.* 1, 2, q. 71. a. 2 ; q. 85, a. 1.
(3) Salmantic. tr. 7, *De Angelis*, n. 102. — 104, 126, 127. Gonet, Clypeus, *De Angelis*, d. 13, n. 118.
(4) Philipp. a. Trinit., *De Ang.* d. 7, d. 2, ad. 3. — Gotti, *De Ang.* q. 7, d. 1, 5. — Mezger, *Theol, Salisburg.*, tr. 3, d. 33, a. 1, 8.

parvenir ainsi à sa vraie félicité naturelle, c'est de diriger tous ses efforts et toute son énergie vers le but surnaturel.

De là découle ce principe dont toutes les discussions suivantes démontreront la portée dans les sens les plus divers, et qu'on ne saurait trop répéter à cause de son importance : celui-là seul atteindra la perfection naturelle, ou, en d'autres termes, deviendra un homme complet, qui, pour le moins, se donnera une peine sérieuse pour devenir un chrétien parfait. Celui-là seul trouvera ici-bas sa vraie félicité naturelle, qui comme chrétien luttera de toutes ses forces pour parvenir à la félicité surnaturelle.

Telle est en abrégé la doctrine théologique sur laquelle s'appuieront toutes nos démonstrations. Pour les rendre plus accessibles à tous, plus populaires, nous essaierons de nous dégager de la forme aride de la Théologie. Nous n'irons pas chercher nos preuves dans les ouvrages scolastiques, mais dans des faits et des témoignages que l'histoire de la civilisation humaine tout entière nous fournira en abondance.

18.— L'histoire de la civilisation fournit la preuve de tout ce qui précède. En dehors du Christianisme on ne rencontre nulle part d'homme complet.

Trouver ces aperçus fondamentaux de la Théologie solidement établis dans l'histoire du genre humain est aussi une magnifique confirmation de leur vérité. Nous n'avons pas à examiner si les hommes illustres que nous rencontrons en dehors de la Révélation ont fait ce qui dépendait d'eux pour arriver à leur perfection purement humaine : nous ne sommes pas leur juge. C'est un fait admis parmi leurs plus fervents admirateurs dans l'antiquité, que même les plus grands parmi eux, n'ont point offert le spectacle de la pure humanité dans toute sa perfection. Ils n'ont point élevé la nature jusqu'à ces hauteurs sublimes qu'il leur était possible d'atteindre, et vers lesquelles les entraînait leur être tout entier. Un Périclès, un Socrate, un Platon, un Aristote, un Caton, un Epictète n'ont pas été des hommes complets dans le vrai

sens du mot (1). Ce n'est pas à ce point de vue que nous les jugeons, car nous savons, que la voie qui conduit à l'humanité complète, leur était fermée. Cette persuasion nous empêche de leur réclamer une perfection morale aussi élevée que celle qu'ils auraient pu atteindre, et nous permet de porter sur eux un jugement juste et équitable. Les pages suivantes en donneront, nous l'espérons, un témoignage suffisant. En maintes circonstances nous leur décernons volontiers les louanges dues à de sincères efforts; nous leur reconnaissons des vertus naturelles, véritables et solides (2), dans une proportion plus grande que ne l'ont fait leurs partisans dans l'antiquité (3). Mais la vérité a des droits. Elle nous oblige à dire qu'ils ne portèrent point ces vertus jusqu'à un développement parfait de la nature morale. Ils ne devinrent pas des hommes complets. En même temps, elle nous demande d'affirmer, avec toute l'énergie dont nous sommes capables, qu'on ne doit point réclamer d'eux cette perfection. Vu leur situation, jamais les Anciens n'auraient atteint ce but, eussent-ils travaillé pendant des siècles à leur développement.

19. — Mais dans le Christianisme la chose n'est pas seulement possible; elle est obligatoire.

Mais cette perfection, nous devons l'exiger de nous, qui sommes des chrétiens ; ce n'est pas violer les règles de l'équité. Nous pouvons nous l'approprier. Le Christianisme a rendu à l'homme le pouvoir d'atteindre la fin surnaturelle à laquelle il est resté destiné après sa chute, et dont il s'était lui-même fermé l'accès. Il l'a mis de plus en état de réaliser complètement sa destinée surnaturelle, de développer pleinement l'être humain et d'acquérir la véritable félicité naturelle. Le Christ nous a faits non seulement pour être chrétiens mais pour être des hommes ; et ceux qui reprochent à sa religion de nous enlever la terre en fixant nos espérances au ciel, ne savent ce qu'ils disent, ceux-là connaissent mal no-

(1) Cicéro, *Off.*, 3, 4; fin. 4, 20 — Seneca. *Const.*, 7, 1. — Plutarch., *Profect. in virtut.*, 2. — Theod., *Affect. Græc*, 12.
(2) Cfr. *infrà* X, 11 et seq. — (3) Cfr. *infrà* XXIV, 1.

tre foi, qui ne comprennent pas qu'elle nous a non seulement ouvert le ciel, mais qu'elle a aussi « renouvelé la face de la terre (1) ».

Oui, c'est à celui-là seul qui est l'auteur de la vraie et unique religion de l'humanité, qu'appartient le pouvoir de renouveler la terre pour en faire un séjour vraiment humain, l'habitation de l'homme complet. A nous de nous préparer, ou non, par lui, une vie digne de l'homme. « D'après la fable, Amphion, Arion et Orphée attiraient à eux les poissons, apprivoisaient les animaux sauvages et mettaient les pierres en mouvement. Mais les hommes, comme ils les ont amollis et dégradés, en leur enseignant le culte des divinités sans vie ! Notre Orphée, le Christ notre Maître a eu, lui, le talent de civiliser la plus rebelle et la plus sauvage des natures connues : celle de l'homme. Il l'a moralisée dans ses erreurs et dans ses emportements ; il a donné la simplicité au serpent, la douceur au lion et la miséricorde au loup (2) ». C'est lui qui « a fait sortir de pierres brutes des enfants d'Abraham (3) ». Il les a rendus véritablement hommes en leur donnant « un cœur d'homme au lieu d'un cœur de pierre (4) ». Il les a faits enfants de Dieu, d'enfants des hommes qu'ils étaient. En les élevant à cette grande dignité de l'adoption divine, il les a conduits à leur perfection humaine, il les a transformés en hommes complets.

C'est donc le cas de nous écrier avec Saint Augustin : « Grâces soient rendues au Seigneur notre Dieu, qui nous a envoyé un puissant secours contre ces maux. Dans quel abîme ne nous précipiterait pas ce fleuve d'iniquité, où se plonge le genre humain, si la croix du Christ ne se dressait devant nous, inébranlable ! Pour résister aux mauvais conseils de ceux qui nous poussent au mal et n'être pas engloutis dans le gouffre de ce mon-

(1) Psal. CIII. 31. — (2) Clemens Alex. *Protrepticus*, 1, 1. 3. 4.
(3) Matth. III, 9. (4) Ezech. XI. 19, XXXVI, 26.

de, attachons-nous fermement à l'arbre de cette croix. Au milieu de ce débordement de mœurs corrompues, quand toutes traces de l'antique discipline avaient disparu, il était nécessaire que nous fussions secourus par une céleste autorité qui rappelât les hommes à la pauvreté volontaire, à la continence, à la justice, à la concorde, à la bienveillance, à la vraie piété et à toutes les autres vertus qui sont comme les lumières de la vie. Et ce secours devait nous être donné non seulement pour nous permettre de passer dignement cette vie mortelle, et de maintenir l'union et la concorde dans la cité terrestre, mais aussi afin d'obtenir le salut éternel et de former une République permanente et divine dont nous sommes les citoyens par la foi, l'espérance et la charité. Tant que nous en serons éloignés pendant le pèlerinage de cette vie, supportons, si nous ne pouvons pas les ramener au bien, ceux qui croient que l'impunité des vices fait la force et la stabilité d'un État. C'est par leurs vertus que les premiers Romains ont constitué leur République, quoiqu'ils n'eussent pas pour le vrai Dieu la véritable piété qui seule pouvait, dans une saine et salutaire religion, les faire parvenir à l'éternelle cité. Mais ils avaient gardé dans leurs mœurs une espèce de probité qui leur suffit pour établir et conserver une cité terrestre. Ainsi, Dieu a montré dans l'illustre et opulent empire romain, ce que peuvent les vertus civiles, même sans la vraie religion : pour nous faire comprendre qu'avec elle, les hommes peuvent devenir citoyens d'une autre cité dont le roi est la vérité, — la loi, la charité, — et la durée, l'éternité (1) ».

Une seule tâche nous reste : Faciliter, en touchant les cœurs par l'exemple de notre vie, l'acceptation de cette disposition fondamentale du Christianisme. Nous ne pouvons penser un seul instant qu'un esprit sincèrement droit et qui dirige ses efforts vers la connaissance de la

20.— Nous devons être des hommes complets.

(1) August. *Ep.* 138, 3, 17.

vérité, puisse se fermer à la lumière convaincante de cette grande pensée.

Ce serait aussi enlever du cœur de ceux qui doutent, le dernier point d'appui pour nous contredire, si tous les chrétiens traduisaient en acte ces belles paroles de Stolberg :

« Vous avez la doctrine, ah ! conservez-là telle !
« Les martyrs ont jadis versé leur sang pour elle.
« Elle donne aux vivants comme aux morts le repos.
« Elle a le doux reflet du jour à peine éclos ;
« Plus tard elle luira de toute sa lumière.
« Vous, chrétiens, bâtissez sur ce roc angulaire :
« Le faux docteur bâtit sur un sable trompeur. (1) »

(1) Janssen, *Stolberg*, I, 138 sq.

INTRODUCTION

A LA TROISIÈME ÉDITION (1)

1. Différence de situation pour l'apologiste d'autrefois et l'apologiste d'aujourd'hui. — 2. Dissolution de tout ordre stable dans la culture et dans la vie. — 3. Négation de toute vérité objective. — 4. Médiocrité des personnes les mieux intentionnées. — 5. Toute la culture moderne se résume dans la glorification personnelle de l'homme. — 6 L'homme est le seul point de départ que puisse choisir l'apologiste. — 7 Plan d'une Apologie conforme aux besoins de l'époque. — 8. La Morale, la Religon, la Culture sont inséparables. — 9. Morale privée et morale sociale. — 10. L'homme dans la triple situation qu'il occupe est le point central de la conception chrétienne du monde. — 11. Plan du présent ouvrage. — 12. Le devoir du chrétien.

1. — Différence de situation pour l'apologiste d'autrefois et l'apologiste d'aujourd'hui.

Nous ne pouvons jeter les yeux sur la longue liste des apologistes chrétiens, qui s'ouvre avec Justin le Martyr, sans éprouver un sentiment de respect pour les travaux de l'esprit humain. Dans la lutte vingt fois séculaire entre la foi et l'incrédulité, on a dépensé tant de finesse intellectuelle et produit tant d'œuvres du même genre, que tous les faits héroïques chantés par les grands poëtes épiques ne sauraient nous imposer une admiration plus grande.

Mais ce combat gigantesque, qui a mis aux prises le monde entier et qui a si longtemps tenu les esprits en suspens, n'est point encore terminé. Au contraire, à l'heure actuelle, il est, selon l'expression reçue, engagé sur toute la ligne. Jamais l'armée des combattants ne

(1) A l'heure actuelle, cette 3e Édition n'a pas encore paru. C'est sur un manuscrit communiqué par le R. P. Weiss qu'a été traduite cette Introduction.

fut aussi nombreuse, jamais le matériel de guerre ne fut aussi complet et jamais non plus l'acharnement ne fut aussi vif. Comparées à cet immense conflit, les batailles intellectuelles d'autrefois nous produisent la même impression que les escarmouches devant Troie et les combats singuliers dans le *Schahnameh* ou dans les *Nibelungen*. Ce sont des géants et des chevaliers qui les livrent en présence de spectateurs hors de cause. Ils observent fidèlement les règles que l'art impose à leur rang. Dans toute guerre, qu'elle soit faite avec la lance ou avec la plume, ce sont des lutteurs organisés en corps qui se mesurent selon des règles surannées. Le peuple n'est point libre d'y déployer sa valeur. Mais c'est dans ses rangs que tombent d'un seul coup dix mille victimes, quand marchant l'un sur l'autre, les héros se taillent un passage au travers des masses.

Les temps sont changés. On n'apporte plus qu'une médiocre attention à la valeur personnelle et aux règles d'un art laborieusement étudié. Quand il s'agit d'une guerre nationale, nous mettons sur pied tout ce qui est capable de porter une arme. Pour faire pencher la victoire de notre côté, nous levons des troupes formidables, et nous faisons des armements en masse.

Il en est de même dans la guerre intellectuelle. La science, jadis si aristocratique, s'est popularisée ; elle est même en bonne voie pour se prolétariser. Un savant qui ne veut entrer en lutte qu'avec tous les honneurs dus à son rang, ne combattre que des égaux selon les anciennes formes de la logique et de la syllogistique, produit l'effet d'un chevalier Bayard qui, monté sur son destrier, s'en irait, visière baissée, provoquer de sa lance un général en chef à la tête de son armée. On admire ces esprits distingués, — pour nous servir de leurs expressions, — comme des anachronismes bizarres. Mais on passe devant eux comme devant ces vieilles armures qui décorent les arsenaux.

Si nous voulons être de notre époque, il faut nous at-

tendre à ce que d'une boutique de tailleur ou d'une table à thé, le socialiste ou le bas-bleu nous provoque dans la lice. Et, lorsque même un professeur nous jette le gant du haut de la chaire, cela ne veut point maintenant dire que nous devions les combattre selon les lois de la dialectique. Il y a bien encore çà et là quelque original qui nous propose de renoncer au monde tout entier pour disserter sur la variante qu'il a fixée, ou sur le bacille primitif de la vie, dû à ses heureuses découvertes. Mais le nombre de ces esprits est fort restreint. En règle générale, nous devons être prêts à discuter, dans l'espace d'un quart d'heure, sur toutes les sciences que les hommes, leurs ancêtres et leurs successeurs ont cultivées et cultiveront, depuis l'âge de la nébuleuse et la période glaciaire jusqu'à l'époque future de la conflagration universelle.

2.— Dissolution de tout ordre stable dans la culture et dans la vie.

Cet état de choses rend la tâche de l'Apologiste excessivement difficile. Nous n'avons plus d'ennemi bien déterminé, ni de champ de bataille bien limité. Notre situation est celle de ces Européens primitifs qui, dans leurs migrations, n'avançaient que pas à pas et le glaive à la main. Dans la crainte de voir briller une flèche ou d'être épiés par un ours des cavernes, prêt à fondre sur eux, ils jetaient alternativement des regards furtifs sur la courbe du fleuve qu'ils descendaient et sur le fourré qu'ils laissaient derrière eux. L'atmosphère épaisse qui les environnait, le terrain fangeux et mouvant qui les portait, n'étaient pas de nature à les rassurer. A la crainte des hommes et des animaux se joignait encore l'appréhension continuelle de faire quelque faux pas mortel.

En fait, les commencements de la société, même ceux du monde physique, ne pouvaient pas être plus informes que ne l'est aujourd'hui l'état du monde moral et scientifique. Tout est mis en doute ; tout s'en va à la dérive ; tout est remué pêle-mêle. C'est l'insondable bouillie du protoplasme.

Dans le domaine de la biologie, le Darwinisme, digne disciple du Gnosticisme théologique, a broyé tous les os, disloqué tous les membres. Il a fait de tous les êtres des masses informes en les ramenant à l'unique idée de « gélatine universelle. » Quand aujourd'hui un aspirant professeur (privat-docens) se présente devant ses auditeurs et déclare qu'il vient de découvrir dans le cerveau d'un fou le bacille de la sagesse et dans ce bacille le germe d'une série d'évolutions dont les pôles opposés sont : l'âne, l'oie et la morue, personne n'a le courage d'appeler cela une plaisanterie de mauvais goût. Tous gardent un respectueux silence. Car, pensent-ils, rien n'empêche qu'il n'en donne la preuve évidente.

Notre civilisation toute entière est sous l'étoile du Darwinisme. En logique et en métaphysique nous en sommes venus au point de nous laisser affirmer sérieusement qu'on peut très bien imaginer un développement des nerfs pensants d'après lequel deux et deux ne fassent plus quatre, mais trois ou cinq. La psychologie s'occupe de théories qui dans des temps plus calmes eussent certainement conduit aux « Petites-Maisons » et pourraient y conduire encore aujourd'hui. Nous voulons dire les doctrines sur la suggestion et l'hypnotisme. A côté d'elles figurerait dignement la découverte d'Arthur Rimbaud sur les couleurs, bien qu'elle ne soit pas une nouveauté. Louis Tieck nous fait déjà le portrait d'un peintre qui représente en couleurs les cas des déclinaisons. Mais dans ce temps là, on prenait la chose pour une plaisanterie, tandis que maintenant on la prend au sérieux. L'homme de génie qui a fait cette découverte, trouve autant de disciples, en affirmant que *a* est noir, *e* blanc, *i* rouge, *o* bleu, *u* vert, que Jules Millet soutenant que *e* est jaune, *i* blanc, *o* rouge, ou que Claparède prétendant que *e* est bleu et *o* jaune. Plus ces lubies sont bizarres, plus elles provoquent le désir de les approfondir. Enfin, pour continuer ces débuts pleins d'espé-

rance, René Ghil développe une théorie complète des couleurs du langage, et Suarez de Mendoza bâtit tout un édifice doctrinal sur la perception des couleurs par l'ouïe.

On comprend facilement que de tels progrès ne laissent point de repos aux représentants des autres sciences. Ceux que l'insomnie tourmente le plus parmi eux, sont les historiens de la civilisation. Pour obtenir la palme, il n'est point d'efforts qu'ils ne fassent. Stimulés par la jalousie, lancés sur les traces de Hegel, et plus encore sur celles de Herbert Spencer, ils ne peuvent manquer d'accomplir des chefs-d'œuvre. D'ailleurs ils font preuve d'une persévérance incontestable dans l'entassement de leurs matériaux. L'art avec lequel ils les mettent en œuvre peut paraître complexe au premier abord ; au fond il est des plus simples. Alors, il n'est rien dans l'histoire, ni dans la fable, dont ils ne sachent tirer profit. Vice et vertu, Dieu et diables, Iroquois et Grecs, magie et poésie, restes de cuisine, cornemuse, art de tuer, tout est jeté dans un mortier. Sous l'effet du poivre dont les doses sont constamment renouvelées et du pilon manié avec une dextérité incomparable, cette bouillie peut prendre toutes les formes qu'il plaît à l'ouvrier de lui donner. Qu'on la décore si l'on veut du nom pompeux d'Evolutionisme, en somme elle est un travail de cuisinière.

La morale philosophique, ou, comme on préfère dire maintenant, l'Ethique est entraînée dans le même courant d'idées que l'histoire.

D'après elle, la distinction du bien et du mal n'est pas dans la nature des objets : pour parler comme Taine, l'un et l'autre sont des produits chimiques comme le sucre et le vitriol. La vertu pratiquée par obéissance envers Dieu ou fondée sur la perspective d'une récompense éternelle est chose immorale ; la répression de la sensualité un crime contre nature, la monogamie indissoluble une décadence de l'ordre social. Si les charmantes

dames de la bruyère qui entraînaient Macbeth au crime avec leur morale :

« Le beau est laid et le laid est beau. »
« Voltigeons dans le brouillard et dans l'air impur (1) »,

revenaient parmi nous, elles pourraient dire que personne n'a mieux compris leur doctrine que la moderne philosophie morale.

L'Esthétique non plus ne pourrait se dérober à cette louange. Elle nous semble même aller en quelque sorte plus loin que la philosophie morale. Non seulement elle impose à l'honnêteté la marque d'imbécillité d'esprit, à la pudeur celle de lèse-beauté ; mais elle célèbre Satan lui-même comme le représentant de la force morale la plus admirable, et par conséquent comme le plus haut idéal de l'art.

Le critique se trouve donc très embarrassé. A qui décerner le prix ?

Mais voici venir la science des religions comparées, le dernier né du positivisme. Elle nous démontre avec une exactitude mathématique que le Dieu des Juifs et le sanguinaire Moloch, que le Christ et Bouddha, que le somnambulisme, le spiritisme et le prophétisme, que Dieu et Bélial, sont une seule et même chose ; que les animaux ont leur religion comme les hommes. Elle prétend même que ce sont les animaux qui ont enseigné la religion à l'homme. Quoiqu'elle soit la plus jeune des branches de la science, ses fruits sont les plus révolutionnaires et, s'il s'agissait de décider laquelle de ces branches respecte le moins ce que les hommes ont toujours considéré comme vrai et comme saint, c'est à elle certainement que seraient décernés les honneurs du triomphe. Là où cette science est appliquée, pas un clou ne tient à la muraille, pas une pierre ne garde sa place dans les fondations. La croyance à l'existence de Dieu devient une invention des Sémites ; le Logos, une élucubration de la spéculation hellénique, la doctrine sur la Rédemp-

(1) Shaksp., *Macbeth*, I, 1.

tion, une dérivation du droit criminel des Germains, l'Église et le Catholicisme, le résultat des idées de l'Empire romain, les doctrines sur les esprits, l'immortalité, la chute originelle, un plagiat des théories perses sur les mêmes sujets, la morale et l'ascétique chrétiennes, une imitation des pratiques de pénitence en vigueur chez les Bouddhistes et chez les Brahmanes. Bref, tout est renversé de fond en comble. C'est une confusion générale. Rien n'y peut retrouver de certificat d'origine.

Le penseur paisible, le citoyen qui tient encore à l'ordre et à la tradition sont comme désorientés en présence de ce chaos. Ils estiment que l'expression « *fin de siècle* » par laquelle on désigne cette civilisation est on ne peut mieux choisie. L'homme moderne, lui, n'est jamais plus à l'aise que là où tout a perdu sa forme et sa couleur naturelle. C'est le moment, dit-il, où les choses sont placées dans leur vraie lumière.

Obéissant à cette impulsion, le peintre peint des visages bleus, des yeux verts et des lèvres argentées, et tout le monde regarde avec admiration l'œuvre fantaisiste : c'est moderne. Le Christ dans le temple est représenté comme un petit Juif polonais ; le Christ ressuscité, comme un maraudeur échappé d'une bataille ; la Vierge Marie, comme une servante hollandaise. S. Paul a tantôt l'aspect d'un bel esprit grec, tantôt celui d'un colporteur juif. Quiconque s'en offusque fait preuve d'ignorance et de grossièreté. Mais quiconque veut comprendre l'histoire et les besoins du présent doit déclarer que la vue de telles caricatures de la sainteté fait pénétrer dans son esprit la lumière de la vérité et de la religion. On rapproche des objets séparés par des distances infinies, ou incompatibles entre eux ; on les juxtapose, et plus l'assemblage est bizarre et confus, plus le résultat est moderne et plus il est sûr d'être admiré. De là le succès stupéfiant de livres tels que : « Rembrandt éducateur » ; de là le nombre toujours croissant des adeptes qui jurent sur le bataclan mystique du Sâr Péladan,

et qui dans les sectes innombrables de l'Occultisme parisien s'amusent aux plus sinistres tours de magie démoniaque. De là l'enthousiasme provoqué par le « chef-d'œuvre » de Richard Wagner.

Telle est la « Biblia pauperum » à l'usage du monde moderne. En elle, se voient, s'entendent, se goûtent d'un seul coup le plaisir des sens, l'omniscience, la poésie et le travestissement de la religion, la musique, la danse, la prédilection pour les modèles ; bref, tout ce qui peut captiver et séduire, jusqu'à ce que le passé, le présent et l'avenir se dissolvent pour les yeux et pour l'intelligence dans les brouillards du Niflheim, et pour le cœur dans la voluptueuse ivresse de la danse des ondines chantant leur Wigala-Weya.

3. — Négation de toute vérité objective.

Il ne faut pas nous étonner si en pareilles circonstances le monde ne croit plus à aucune vérité et à aucune vérité religieuse en particulier.

Il n'y a pas que les esprits les plus vulgaires qui pensent témoigner suffisamment leur bienveillance hypocrite au Christ, en le reléguant sur un banc du « Théâtre libre » en compagnie de Mahomet et de Confucius. Si nous avons lu les phrases nébuleuses de l'Agnoticisme sur l'existence de Dieu et la perceptibilité d'une vérité supra-sensible, les fleurs de rhétorique de Schleiermacher sur la religion, les louanges menteuses de Strauss et de Renan à l'adresse de Jésus de Nazareth, les équivoques savantes sur le Pentateuque et les Evangiles chez la plupart de nos critiques de la Bible, nous éprouvons une espèce d'estime pour cette rudesse grossière avec laquelle les théologiens du socialisme mettent en pièces, sur leur enclume, tous les enseignements de la foi. Le grand dommage hélas ! est qu'il ne reste pas un morceau des enseignements de la foi et de la morale, qui n'ait été cuit dans le chaudron des sorcières de la science moderne. C'est pourquoi, en matière de religion et en matière de droit, nous ne trouvons aucune partie qui soit intacte. Tout a été nié par des esprits plus con-

séquents. Un livre bien connu de Max Nordau et qui s'est répandu dans des proportions incroyables, rend parfaitement la pensée de notre époque. Il traite successivement du mensonge religieux, monarchique, aristocratique, politique, économique. Après avoir ainsi tout démoli avec ce seul mot « mensonge », Nordau n'en reste pas là. Il fait encore table rase du reste des vieilles convictions et des vieilles institutions dans un chapitre auquel il donne ce titre : « De quelques mensonges plus petits ». Il se trompe. Ces prétendus petits mensonges ne sont pas aussi petits qu'il le pense. Parmi eux s'en trouve plus d'un qui est lié de la manière la plus étroite au salut de la société tout entière. Tout le monde doit comprendre qu'il n'est pas indifférent au maintien de l'ordre public, d'envisager le mariage et la propriété comme des institutions fondées sur le droit ou comme des illusions conventionnelles ; de reconnaître ou non une loi naturelle mise hors d'atteinte de l'arbitraire humain.

Il n'est pas difficile à comprendre non plus que c'en est fait de toute entente, de toute confiance, de toute sécurité parmi les hommes, si l'on met en doute la responsabilité personnelle, si l'on considère l'acceptation d'une vérité objective comme une bévue, si pour comble on appelle la conscience le plus grand de tous les mensonges, par lequel une fausse éducation a, dit-on, dépouillé l'homme de la simplicité naïve de penser et d'agir.

4. — Médiocrité des personnes les mieux intentionnées.

Ces exemples et d'autres semblables, que l'histoire de la philosophie moderne, de la littérature et du socialisme nous fournit en foule, devraient, semble-t-il du moins, prêcher assez haut la vérité. Ils devraient proclamer que les prétendues idées modernes s'alimentent sans doute à des racines peu saines et recèlent assez de poison pour corrompre non seulement les individus qui en goûtent, mais toute société qui vit dans leur voisinage. Et pourtant c'est encore un principe qui aurait très peu de chance de succès, si l'on insistait pour le faire pénétrer. Même ceux qui ne partagent point tou-

tes les théories favorites de l'opinion publique, même ceux qu'épouvante le sinistre aspect d'un grand nombre d'idées énoncées plus haut, s'indignent et prennent feu quand quelqu'un se permet de hasarder un mot vague contre le courant intellectuel de l'époque. Ils traitent de pessimiste, de grognon sans éducation et de logicien à outrance celui qui se rend coupable d'un tel méfait. Il faut admettre, disent-ils, que des rejetons souverainement dangereux croissent sur l'arbre de la civilisation moderne ; mais ce n'est pas un motif pour condamner l'arbre lui-même.

Ainsi, d'un côté nous vivons au milieu d'une corruption dont le petit nombre seulement peut mesurer l'étendue.

D'un autre côté, en face du désastre général, les mieux intentionnés eux-mêmes font preuve d'un aveuglement et d'une médiocrité qui semblent incompréhensibles à qui voit le fond des choses. Comme conséquence, il en résulte souvent une certaine animosité et plus souvent encore un certain découragement parmi ceux qui forment le petit bataillon des clairvoyants. A quoi bon, dit-on, vouloir sauver une société qui ne veut pas se laisser sauver? Qu'elle se précipite dans l'abîme qui s'ouvre béant devant elle, si elle ne veut pas croire à son existence ! Nous ne pouvons cependant pas lui faire violence, l'aider malgré elle ! Et puis, n'est-il pas trop tard pour la secourir ? Qui peut, dans le tourbillon houleux des erreurs déchaînées, découvrir un fond assez solide pour y jeter l'ancre ? Battons donc en retraite et cherchons à nous sauver du danger. Les esprits sont déjà beaucoup trop éloignés du Christianisme pour qu'on puisse espérer les y ramener.

C'est ainsi que même dans les sphères des gens bien intentionnés, on est arrivé à n'avoir plus grande foi au succès d'une action apologétique. Parfois l'apologiste se demande si le plus grand obstacle à l'accomplissement de sa lourde tâche lui vient de l'indifférence des

croyants ou du mépris d'une société qui le relègue parmi les figures comiques des stylites et des maris.

5. — Toute la culture moderne se résume dans la glorification personnelle de l'homme.

Tel est l'état des esprits dans le monde actuel. Quiconque l'a pénétré du regard pourrait nous reprocher d'avoir employé des termes encore trop adoucis, quand nous avons dit qu'il ressemblait au chaos qui a précédé la formation de l'univers. Celui-ci du moins, pourrait-on nous objecter, a eu pour résultat l'ordre dans les éléments. Mais que résultera-t-il de cet éparpillement d'idées qui a lieu maintenant, sinon une décadence complète sans espoir d'union possible ?

En effet, à ne considérer que les agissements extérieurs des esprits modernes, ce spectacle a quelque chose en sa faveur. Comme jadis, lors de la construction de la tour de Babel, personne ne se comprend plus. Chacun a son langage propre et, comme si la confusion n'était pas suffisante, chacun change chaque jour la signification de ses paroles.

Là-dessous cependant, il y a un fondement commun qui cache en lui le germe capable d'opérer une transformation. C'est le même esprit « d'autocratie » qui a causé cette confusion. De là le décousu qui existe dans la science, parce que chacun suit ses propres idées. De là la guerre de tous contre tous sur le terrain social comme dans la politique, parce que sous la souveraineté de l'individu une action d'ensemble sans contrainte extérieure n'est pas possible parmi les hommes. De là le libertinisme dans la vie morale ; car la doctrine de Kant prêche que « l'immoralité la plus condamnable est d'obéir à une loi étrangère, quand même cette loi viendrait de Dieu, et de ne pas suivre sa conviction personnelle ». Sous son influence la volonté propre s'est installée dans la chaire du législateur et sur le siège du juge ; elle a pénétré jusqu'au cœur du monde moderne. De là enfin la destruction de toute religion positive. Sans doute, on parle plus que jamais de la religion. On se targue d'être enfin parvenu à en connaître la nature.

Mais il est facile de se rendre compte que cette religion soi-disant nouvelle n'est qu'une monstrueuse absurdité. Nous n'avons qu'à prêter l'oreille un instant et voici ce que nous entendons : « La religion comme elle a été comprise jusqu'à présent, c'est-à-dire la foi en un être divin placé en dehors de l'homme et au-dessus de lui est due aux divagations d'un esprit en délire et aux accès de somnambulisme d'un cœur malade, aussi, ne la trouve-t-on pas chez l'animal, mais seulement chez l'homme (1). — Moins exposés aux maladies hypnotiques et à la stupidité que l'homme, les animaux sont à jamais garantis de ces égarements ; mais l'homme qui jure par la religion conçue comme elle l'est actuellement, a le cerveau moins en ordre que le chien qui garde la maison ou que le poulain qui pait dans la prairie (2). — Il est donc grand temps de mettre fin à cette maladie permanente et épidémique. Ce n'est pas la violence qui en triomphera ; c'est une formation nouvelle complètement différente de l'ancienne. Qu'on arrive une bonne fois à convaincre l'homme de sa souveraineté et de sa puissance, la religion disparaîtra d'elle-même (3). La religion de l'avenir ne doit plus consister dans le culte rendu à Dieu, mais dans le perfectionnement de l'homme. — Dieu n'a pas « racheté » l'homme pour employer l'expression dont se sert le Christianisme ; mais l'homme doit se débarrasser de ce cauchemar qui, sous le nom de Dieu, pèse encore sur lui. C'est lui qui, de la sorte, sera le sauveur de Dieu. Car, jusqu'à présent, la vraie divinité est encore asservie et opprimée ; parmi les hommes il en est très peu qui osent s'avouer que cette divinité n'est pas autre chose que la puissance et la majesté de l'homme. C'est donc aussi la tâche que la science, l'éducation, la culture doivent désormais accomplir d'un commun accord. Il

(1) Dühring, *Ersatz der Religion durch Volkommeres*, 228.
(2) Rameri, *Rassegna di scienze sociale politiche*, Roma, 1893. Marzo.
(3) Bebel, *die Frau* (8) 179.

leur faut rendre l'humanité si présomptueuse qu'elle puisse reconnaître la divinité en elle-même, la vraie moralité dans son droit illimité à la domination personnelle et la seule religion admissible dans l'épanouissement de la civilisation. »

Sous toutes ces négations se cachent donc la dissolution et le désordre.

Au premier coup d'œil, c'est ce qui semble être le caractère distinctif du monde actuel. Cependant une pensée fondamentale bien déterminée pénètre partout les créations des prétendus esprits modernes et en fait un ensemble formidable d'une seule coulée : c'est l'idolâtrie de l'homme détaché de Dieu et bâtissant sur lui seul ; c'est la soi-disant humanité libre. Dans ce mot nous avons le résumé des idées modernes, le but vers lequel se dirige le mouvement de la civilisation actuelle, la clef pour pénétrer dans le monde d'aujourd'hui.

6.— L'homme est le seul point de départ que puisse choisir l'apologiste.

La situation connue, nous ne pouvons hésiter longtemps sur la voie à prendre pour défendre l'antique vérité chrétienne, contre une conception du monde qui en apparence ne nous offre aucun point de contact. A l'heure actuelle, il faut combattre. Il faut faire face aux attaques dirigées contre les doctrines de la Révélation : ce n'est pas douteux. Peu d'époques réclamèrent aussi impérieusement que la nôtre des apologistes sérieux, des lutteurs dévoués, vaillants, décidés, pour grossir l'armée des champions de Dieu. Inutile de dire aussi qu'aujourd'hui, comme autrefois, il en est encore assez dont le cœur est accessible à la vérité, si celle-ci leur est présentée comme un pont sauveur, si étroit soit-il. Toute la question est de savoir si ce pont existe et comment le jeter. Nous y avons répondu dans les considérations précédentes.

L'humanité peut révoquer en doute la création, la chute originelle, la Rédemption, l'éternité et l'immortalité. Son égarement peut aller si loin qu'avec Proudhon, elle appelle Dieu « le mal » ou avec Swinburne « le sou-

verain mal » ; mais il est une foi qu'elle ne perd jamais, que ces négations fortifient: c'est la foi en elle-même. Elle nie Dieu, elle le blasphème, elle l'outrage, précisément parce qu'elle trouve en lui une barrière infranchissable qui l'empêche de continuer sa course vers l'idolâtrie personnelle. Si démesuré que soit ce culte de l'humanité, il nous est cependant précieux. Il nous donne la preuve que la génération actuelle n'a pas perdu toute foi, puisqu'elle a conservé la foi en elle-même. Or, peu importe où commence l'action de la vérité : car la vérité est unique comme la vie humaine. Qu'elle trouve un point de départ : tout dépend de là. Si le médecin découvre dans un moribond une seule étincelle de vie, il ne perd pas tout espoir de le sauver. Il sait que s'il réussit à la ranimer, la vie renaîtra. Comme lui, nous sommes très heureux d'avoir une seule idée à laquelle le monde entier attache quelque importance. Et cette idée peut servir de base à nos développements.

7. — Plan d'une apologie conforme aux besoins de l'époque.

Ces considérations déterminent déjà les grandes lignes d'une apologie qui voudrait répondre aux besoins de l'époque. Elles laissent entrevoir la manière dont le monde accepterait une œuvre apologétique élaborée sur ce plan. Nul doute que l'accueil ne lui soit favorable ; nous l'espérons du moins de la grâce de Dieu et de la meilleure partie de l'humanité.

Eusèbe de Césarée et Augustin appartenaient à une époque qui se cramponnait à l'antiquité avec un attachement sans cesse revouvelé, mais qui étudiait aussi la Sainte Écriture avec prédilection. Pour prouver à leurs contemporains la supériorité de leurs critiques, ils se servirent d'un côté du trésor des traditions païennes, et d'autre part de la Bible comme point de départ de leurs grands ouvrages apologétiques. Thomas d'Aquin vivait dans un temps qui se vantait de ne déposer les armes que devant la spéculation et la perspicacité logiques. Il le prit au mot et par égard pour cette inclination, écrivit sa « Somme contre les Gentils ». Ce sont des exemples

qui nous indiquent la voie à suivre. Voulons-nous savoir quel est le terrain sur lequel l'apologétique actuelle atteindra le plus sûrement son but? Nous n'avons qu'à nous demander ce par quoi notre époque jure le plus. Or, il n'y a pas à en douter, c'est par l'homme et par l'humanité. S'il y a une pensée commune qui puisse servir de base à un nivellement entre les deux conceptions du monde, la conception chrétienne et la conception moderne, c'est assurément celle-ci. Voulant revendiquer pour notre époque les droits de l'antique vérité chrétienne, nous ferons donc reposer nos essais sur l'idée d'homme et d'humanité.

8. — La morale, la religion, la culture sont inséparables.

Il va sans dire que nous prenons ici le mot « d'homme » non pas au sens physique, mais au sens moral. Notre intention n'est pas d'écrire un traité de « physiologie ». Notre but est de nous faire une claire notion de sa tâche morale et de nous rendre compte des moyens par lesquels il peut l'accomplir. Or, ceci nous conduit nécessairement à jeter un coup d'œil sur la civilisation, sur les différentes religions, sur le Christianisme, et à les considérer particulièrement au point de vue de la morale. C'est déjà un point qui, dans une certaine mesure, nous est commun avec la façon de penser actuelle.

Ce n'est point par pur hasard qu'à notre époque où l'on ne parle que d'Humanisme ou d'Humanité, il n'est rien à quoi l'on attache plus d'importance qu'à la vie. La foi a été méprisée, la raison bannie ; seule, la vie a été jugée digne d'attention. Au XVe siècle, ce fut la vie fine, artistique, au XVIIIe la vie honnête, au XIXe c'est la vie indépendante. Sous la domination de l'Humanisme, des hommes dignes en tout point des galères ou de la potence ont inondé le monde de manuels qui, pour parler avec Villon, un des plus légers personnages de cette société, visaient à faire de l'humanité une troupe de :

« gratieux gallans,
« Bien chantans, bien parlans,
« Plaisans en faictz, en dictz ».

Au temps de l'Illuminisme, le flot de cette littérature fut encore plus considérable. Les coryphées de cette époque, Voltaire et Rousseau en tête, développaient tous le principe que l'homme n'a qu'un devoir, celui de sauver sa réputation d'homme d'honneur aux yeux du monde; que ce but une fois atteint, la religion lui est superflue. Mais les temps modernes, avec leur morale libre, leur culture morale, font un pas de plus. Ils cherchent à faire avouer au monde que la seule religion est l'éthique irreligieuse. On serait tenté de croire que la seule divinité en laquelle croie encore notre société soit la morale indépendante, tant ce mot revient souvent frapper nos oreilles. Comme nous l'avons déjà dit, c'est dans la nature des choses. Tant que l'humanité sera le centre autour duquel graviteront les pensées de notre génération, jamais elle ne sera muette sur sa force, dont elle n'est pas responsable, sur la supériorité de son intelligence et sur son indépendance morale. L'homme qui se détache de Dieu, qui se fait lui-même son Dieu, n'a qu'un seul cri de guerre : remplacer la religion par quelque chose de plus parfait, par la morale purement humaine, purement naturelle. Alors, pour que la morale rende la religion superflue, tous les moyens sont bons. Cependant, s'il est une chose qui doive convaincre de la nécessité d'un secours religieux tout caractère sincère envers lui-même, c'est bien l'effort sérieux tenté pour parvenir à la vraie vertu. Et quelqu'un ne l'admettrait pas pour sa propre personne, que des observations sans préjugés auraient vite trouvé son côté faible, fût-il né comédien.

D'autre part, quiconque connaît l'homme réel sait aussi que la religion et la morale sont intimement liées entre elles. Vouloir remplacer la religion par l'éthique est une présomption sans nom de la part du monde, comme c'était une tentative insensée de la part de l'orthodoxie protestante de vouloir remplacer la vie morale par la foi hors de laquelle il n'y a point de salut.

Plus ces exagérations de la vérité sont fréquentes, plus elles rendent témoignage que l'humanité ne doute jamais de la dépendance étroite qui existe entre la religion et la morale, quoiqu'elle soit souvent convaincue du contraire. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à donner l'éthique pour point de départ à nos recherches apologétiques. Elle conduit nécessairement sur le terrain de la religion. La science moderne se fait illusion si elle croit avoir détourné l'attention des esprits du domaine religieux, qu'elle aime si peu, en exaltant le Christ comme un génie moral, comme le Christophe Colomb du monde intérieur, comme le Copernic de l'éthique. Elle ne fait que corroborer la conviction qu'on ne peut parler d'éthique sans penser à la révélation faite par le Christ, à la religion chrétienne et à son Fondateur. C'est dans la nature des choses. L'homme forme un tout inséparable et sa vie spirituelle aussi. On ne peut ni favoriser le corps, ni le maltraiter, sans que l'âme ne soit en communauté de joies ou de souffrances avec lui. On ne peut ni développer l'esprit, ni le fausser, sans que le cœur n'en devienne meilleur ou pire. On ne peut ni troubler la vie morale, ni l'ébranler, sans que la vie religieuse n'en ressente le contre-coup jusque dans ses profondeurs. Ici, il n'y a pas d'isolement possible. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, peu importe l'objet par lequel nous commencions nos discussions. Il est partout le même.

Si nous partons de l'homme et de son activité morale, nous nous trouverons sur le terrain de la religion sans nous en apercevoir. Si nous partons de cette puissance divine, nous resterons stationnaires tant que nous ne mettrons pas le pied sur le terrain de la coopération humaine.

Le monde peut choisir l'ordre de bataille qu'il lui plaira. Quel qu'il soit, le champ d'action reste le même. Que l'attaque commence par Dieu ou par l'homme, par la piété ou par la pensée, peu importe.

C'est pourquoi, nous ne nous éloignerons pas de notre

route, à plus forte raison du but que nous nous sommes proposé, si à côté de la morale nous faisons rentrer la civilisation générale dans le cadre de nos travaux apologétiques. Nous ne suffirions, au contraire, qu'imparfaitement à notre tâche si nous nous contentions de contourner ce domaine sans y pénétrer. La civilisation, — si nous voulons expliquer ce mot si souvent employé et si peu compris, — n'est pas seulement le développement de l'ensemble des forces intellectuelles. Elle porte souvent sur celui des forces morales. Nous insistons sur ce dernier point, parce qu'on a trop souvent à déplorer les suites pernicieuses de l'erreur, qui consiste à comprendre sous le nom de « civilisation » uniquement la culture des facultés intellectuelles. Nous ne nions pas que celles ci aient aussi besoin d'éducation. Mais ce qui est beaucoup plus nécessaire, c'est le réfrènement de la volonté et du cœur. Un homme vraiment cultivé est un homme complet qui a perfectionné d'une manière sérieuse et uniforme son corps, son âme et tous leurs dons. La culture d'un morceau de terre n'est autre chose qu'une résistance à la nature. Qu'il s'agisse de force d'impulsion native, de fertilité ou de sauvagerie naturelle, peu importe. Laisse-t-on croître librement la végétation luxuriante d'une prairie? Celle-ci devient chaque année plus sauvage, et ne pourra être améliorée que par une intervention humaine positive. Ainsi en est-il de l'homme. Le seul moyen qui puisse le conduire à la culture est la la purification et l'ennoblissement de ses dispositions naturelles. Tout développement arbitraire de forces n'y mène pas. Il n'y a que celui qui est proportionné au but. Un développement inutile ou contraire au but est une déformation. La culture ne se trouve que là où les aptitudes extérieures morales et intellectuelles de l'homme sont développées dans une proportion à la fois juste et esthétique ; de telle sorte que l'individu puisse remplir ses obligations envers lui, envers l'humanité et surtout atteindre sa fin dernière.

Il est donc clair que la culture doit être aussi peu séparée de la morale que la morale de la vraie culture et que les deux sont à leur tour inséparablement liées avec la religion. Partout nous arrivons au même résultat : on ne peut morceler ni l'homme ni son activité.

Celui qui étudie les conditions requises pour la culture humaine est obligé de déterminer aussi les lois de la morale privée et de la morale publique, les principes de la formation du cœur et de l'ennoblissement du caractère. Et il ne peut faire cela sans adjuger à la religion objective ou au culte subjectif dû à Dieu la part d'influence qu'ils exercent sur la vie.

Nous partons donc, dans nos modestes essais apologétiques, du point de vue anthropologique. Mais ce n'est pas une raison pour omettre les différents points qu'on a coutume de traiter dans une Apologie. Nous aurons de plus l'avantage d'être ainsi amené à parler de plusieurs choses qui ne peuvent être discutées en détail dans des traités d'un autre genre : ce sont en particulier d'importantes questions actuelles concernant la vie publique.

9. — Morale privée et morale sociale.

Nous parlons de « culture » et de « morale ». Mais par ces mots nous ne comprenons pas exclusivement le travail de l'homme considéré comme individu, de même que le jurisconsulte n'a pas seulement en vue le droit privé quand il parle de droit en général. Nous ne pouvons assez nous mettre en garde contre cette interprétation exclusive des mots. Elle est la marque distinctive du Rationalisme et de son premier-né, le Libéralisme. Dans leur subjectivisme et leur individualisme atomistique, ceux-ci et tous les systèmes qui leur sont parents ne connaissent pas d'horizon plus vaste que celui de l'étroit intérêt privé. Concurrence illimitée, libre jeu des forces, laisser-aller pour chaque individu, telle est toute la provision de pensées dont ils disposent.

Voulons-nous voir comme ils comprennent peu que l'homme ait des obligations à l'endroit de la grande

collectivité de ses semblables, et que celle-ci en ait à son tour envers l'individu? Voulons-nous connaître leur principe de morale sociale ? Il n'y a qu'à les entendre prononcer le mot d' « Altruisme » inventé par Auguste Comte. Ils croient avoir accompli des merveilles. Comme si nous avions fait un pas au-delà de la morale privée en nous reconnaissant des obligations envers les autres ! Tous ceux-là n'embrassent rien de plus que ce domaine désigné par les Anciens sous le nom de « Justice commutative ». Or en cela consistent et le droit privé et ses obligations. En face de lui se dresse un autre droit, non moins important, qui est le droit public.

L'ancienne Théologie le divisait en deux grandes parties : la justice distributive et la justice légale. Par cette conception générale de droit et de devoir, la doctrine chrétienne fait déjà preuve d'être le système du « juste milieu ». Car, par là, elle a évité deux extrêmes on ne peut plus opposés. Tandis que l'esprit libéral moderne détache l'homme de la société autant que faire se peut, et le relègue en lui seul ; tandis qu'il l'affranchit des obligations envers le tout, et lui abandonne ses droits avec permission de les utiliser à sa guise ; tandis que sous le nom de « culture », il ne comprend que l'évolution de l'être personnel et affirme sans façon avec Rümelin que sur le terrain de la perfection morale chacun doit commencer par les premiers éléments et se faire à soi-même sa propre moralité, le socialisme tombe dans l'exagération opposée dont les Grecs et les Romains s'étaient déjà rendus coupables. D'après lui, l'homme vivrait seulement de la société et pour la société. Il ne s'appartiendrait pas. Mais, comme Platon et la Révolution française le déclarent expressément, il serait la propriété de la communauté, tout d'abord et dans la plupart des cas, sinon complètement et toujours. La morale serait, pour parler comme Adolphe Wagner, quelque chose de purement historique. Elle serait donnée par l'époque et par les lieux, limitée par les situa-

tions générales du peuple dans lequel chacun vit ; ou, selon l'expression de Quételet, elle serait créée par les corps sociaux de l'humanité. Bref, c'est la disparition de toute morale et de tout développement individuel, sinon de toute liberté personnelle. Il ne reste qu'une morale sociale et une culture sociale.

Chacun comprendra que la vérité se trouve au milieu. Ainsi l'a pensé et constamment enseigné le Christianisme. Il protège les droits personnels de chaque individu ; mais il inculque à chacun qu'il y a des obligations à remplir envers la société. Il lui rappelle sans cesse qu'au-dessus de la société formée par ses alliés de sang et de race, il est un autre royaume qui ne connaît aucune limite d'espace ni de temps, et avec lequel son union doit être plus intime qu'avec aucune autre société terrestre. Il lui ouvre un horizon magnifique sur un royaume surnaturel auquel il est redevable de bienfaits incomparablement grands, envers lequel il a par conséquent plus d'obligations qu'envers sa maison paternelle et sa patrie.

10.—L'homme dans la triple situation qu'il occupe, est le point central de la conception chrétienne du monde.

Il faut se représenter toute la grandeur de la conception de la vie, contenue dans l'idée chrétienne des obligations morales de l'homme, pour apprécier l'étroitesse des vues de l'esprit humanitaire du monde. Nous ne parlons pas du Libéralisme. Placer ce système. le plus piètre de tous, celui qui réduit le merveilleux édifice du genre humain en monades égoïstes, jalouses, desséchées, bonnes à faire des momies, à côté de la doctrine du Christianisme, de la contexture organique de l'humanité, pour jeter sur elle une lumière plus éblouissante, est chose trop facile à faire. Aussi des savants, des hommes d'État, qui jurent aveuglément sur ce système individualiste et par conséquent anti-social, ne savent plus que répondre à ces questions : A qui l'homme appartient-il ? Est-ce à lui ou à l'État ? Combien plus claires et plus larges sont en cette matière les vues, nous ne disons pas seulement de tout penseur chrétien, mais

de tout cœur chrétien ! Nous pourrions presque ajouter de tout enfant qui apprend son catéchisme.

Cette question est posée trop étroitement, nous répondra le chrétien. Il vaut mieux lui donner cette forme : A qui l'homme appartient-il ? Est-ce à lui ? Est-ce à l'humanité ? Est-ce à l'éternel et immense royaume de Dieu ? Il n'y a qu'une réponse: il appartient à tous trois. Si différentes que ces trois idées soient par leur étendue, elles forment cependant trois cercles concentriques dont la conscience individuelle est le point de départ pour chacun. Quelqu'un remplit-il les obligations qu'ils contiennent? Celui-là sera à la hauteur de sa tâche. Néglige-t-il celles qui sont comprises dans un seul d'entre eux ? Il trouble l'ordre établi par Dieu et ne satisfait pas à ses devoirs.

Tout d'abord, l'homme s'appartient à lui-même. Vouloir seulement discuter ce principe serait coopérer aux attentats commis contre le droit inaliénable que tout homme possède. Malheureusement la résurrection de l'ancien esprit païen qui pénètre notre vie publique a fait que notre génération est près de se demander sérieusement si ce principe lui aussi repose sur la vérité. Nous voyons par là les progrès qu'a faits l'apostasie du Christianisme, et nous pouvons constater que la suppression de la nature est déjà dépassée. Dans le paganisme, l'État supprime non seulement le droit de la personnalité libre, mais il tend à le faire oublier complètement. Y penser est presque un crime de haute trahison. Pour racheter la liberté de l'homme, pour rendre l'homme à lui-même, il a fallu que le Christ offrit son sang et sa vie en sacrifice. Et le fruit de son acte d'amour devrait être perdu ? Arrière une telle pensée ! Toujours nous protesterons contre elle. Et nous le ferons d'autant plus énergiquement que c'est par notre coupable coopération à nous tous que le péril est devenu si grand qu'il est actuellement. Si nous n'étions pas tous atteints de la maladie de l'époque, de cette maladie qui consiste à fuir de

l'intérieur vers l'extérieur, à nous épancher dans l'extériorité ; si nous n'étions pas devenus des étrangers pour nous-mêmes, il n'eut pas été si facile à l'opinion publique et à la vie sociale de dépouiller l'homme même de sa pensée, de sa conscience et partant de son indépendance. Mais plus ce mal a fait de progrès, plus la nécessité presse de proclamer de nouveau la doctrine que l'homme a des obligations à remplir envers lui-même.

Il va aussi de l'intérêt de l'Etat et de la société que cette vérité soit reconnue et pratiquée, car, dit l'Ecriture, « si l'homme n'est pas bon à lui-même, à qui peut-il être bon » ? Cela ne change rien au principe plus étendu, que l'homme ne vit pas seulement pour lui, mais qu'il a aussi des devoirs à remplir envers la société.

Au contraire, il sera un instrument apte à travailler au bien de la collectivité, s'il a d'abord trouvé lui-même la place qui lui convient vis-à-vis du monde extérieur, et s'il a mis en ordre son propre intérieur, selon le droit et selon la loi. Quand l'homme est en règle avec lui-même, il est aussi un membre mieux approprié au corps de la société humaine. Il n'a aucune difficulté à comprendre et à pratiquer la parole que : « personne ne vit ni ne meurt pour soi ». Il sait que le maître du tout lui a dispensé les dons qu'il possède pour les faire fructifier et pour faire bénéficier la communauté de la part qui lui revient. En retour, comme le membre qui sert fidèlement le corps tire ses forces de l'organisme, il a droit à recevoir aide et compensation de la part de la totalité.

Ainsi s'égalisent les devoirs et les droits ; ainsi s'équilibrent les « recettes et les dépenses ». Là où les lois et les institutions répondent un tant soit peu à l'économie du plan divin dans le monde, personne n'est diminué en vivant pour la totalité. Au contraire, les avantages de la vie commune compensent les sacrifices individuels. La situation sociale, la tâche sociale de l'homme ne sont pas incompatibles avec ses droits personnels : elles les favorisent plutôt. A prendre l'humanité telle qu'elle est

dans la réalité, les fardeaux que doivent porter ses membres sont lourds : c'est incontestable. Au seuil de la vie, chacun trouve sa part de la malédiction sous laquelle gémit le genre humain tout entier, depuis la chute de son premier père. Chacun participe aux tristes conséquences des fautes de tant de générations passées qui ont gaspillé l'héritage de l'humanité.

Cependant, c'est précisément une raison pour prétendre à tous les fruits de la Rédemption que le second Adam lui a conquis et aux trésors que les siècles antérieurs ont amassés. Durant la vie entière, chacun se plaint sur les inconvénients sans nombre que lui crée la communauté de ses semblables. Mais par contre il jouit des biens sans nombre qui coulent de cette même source. Malgré tous ces inconvénients dont le monde souffre, il serait injuste de nier que les bons et les mauvais côtés, les devoirs et les droits, les difficultés et les exigences de la vie sociale ne se nivèlent pas dans le Tout. Personne n'a donc le droit de prétendre qu'il n'appartient pas à l'ordre social. C'est aussi impossible que s'il voulait s'effacer lui-même en disant qu'il n'existe pas. Car personne ne vit qui puisse dire : « Je suis seul, pour moi seul ». Chacun est son œuvre propre, c'est certain. Mais il est également certain qu'il est l'œuvre du passé et du présent, du lieu, du climat, de l'époque qui l'ont vu naître, du peuple et de la civilisation au milieu desquels il vit ; bref de tout son entourage. Tout cela ne lui ôte rien de son activité propre et de ses obligations, de sa liberté et de sa responsabilité. Mais c'est en même temps une invitation à ne pas se prévaloir des avantages personnels, comme il le fait trop souvent.

Si les obligations individuelles et sociales dont le frottement est parfois si étroit ne se gênent pas, si, bien comprises, elles se prêtent un mutuel appui, que dire des rapports entre les droits humain et divin ? Sur ce point, il n'y a pas d'hésitation possible, à moins de se représenter Dieu sous les traits de ces divinités bornées, ja-

louses et haineuses, que les Grecs avaient créées à leur ressemblance. Non seulement de telles idées sont indignes de Dieu, mais elles clouent publiquement au pilori la faiblesse du cœur humain qui se représente trop volontiers Dieu d'après sa propre imperfection. Mais Dieu est bien au-dessus de telles misères. Dans son égoïsme l'homme trouve difficile de croire que Dieu puisse réclamer des droits où lui ne veut point reconnaître de devoirs. Dieu, le créateur, le protecteur et la règle du droit, sauvegarde ses droits sur nous, mais ne s'impose aucun devoir à notre endroit. La raison qui le fait agir ainsi n'est pas de s'exempter des obligations corrélatives à nos devoirs. Non ! C'est parce que les devoirs qui sont liés au droit ne lui suffisent pas, parce que sa libéralité donne incomparablement plus qu'elle ne le ferait en vertu de n'importe quelle obligation. Dieu ne se laisse pas vaincre en générosité par sa créature. Quand celle-ci lui rend un culte, il la paie au centuple. Si elle lui faisait le sacrifice de toute sa pauvreté, elle serait sûre d'obtenir en retour l'infinité divine. L'homme agit contre ses intérêts quand il refuse quelque chose à Dieu. Si nous voulons croître, si nous voulons nous développer, si nous voulons devenir riches de n'importe quel bien, il n'y a pas de meilleur moyen que celui de nous donner tout entier à Dieu, notre principe, notre fin et la source de tout bien.

Telle est la conception chrétienne du monde. L'esprit étroit, le cœur lâche tremble, effrayé devant l'ampleur de l'horizon qu'elle embrasse. Mais celui à qui Dieu a donné le sentiment du véritable honneur de l'humanité se sent comme ravi et enchanté.

Exposer cette merveilleuse sagesse dans la mesure de notre faiblesse est le but que nous nous sommes proposé dans cet ouvrage. 11. — Plan du présent ouvrage.

Dans le premier volume, nous chercherons deux choses. D'abord à nous faire une juste idée de la tâche de l'homme, considéré à un point de vue purement psycho-

logique et philosophique, indépendamment des doctrines du Christianisme. Puis à trouver la réponse à cette question : L'idée d'homme telle que l'a conçue une saine philosophie dans l'histoire de l'humanité, a-t-elle été réalisée ? Le résultat sera celui-ci : si le cas ne se présente pas dans le Christianisme, il nous faut renoncer à pouvoir jamais donner au mot « homme » un sens conforme à la vérité.

Le second volume en donnera la raison. C'est parce que l'humanité a dévié de sa destinée. La cause de la décadence de la culture humaine, verrons-nous, n'est pas seulement dans la faiblesse des individus : elle résulte de la maladie du genre humain tout entier.

Le troisième nous montrera comment le but de la fondation du Christianisme a été non seulement de guérir cette maladie, mais de fortifier la faiblesse de l'homme par une force nouvelle : une force surnaturelle.

Le quatrième exposera comment l'individu seul ne bénéficie pas de cette influence de la religion chrétienne, mais comment la société tout entière y participe. Comme l'individu, la société est rétablie dans son ordre naturel pas la Révélation surnaturelle. Par son union avec le royaume de Dieu, elle s'est élevée d'un degré, elle s'est consolidée.

Enfin le cinquième volume traitera des plus hautes sphères de la vie surnaturelle. Le Christianisme ne fait pas à l'individu une obligation de diriger ses efforts vers cet idéal. Il le présente comme un but à ceux qui veulent parvenir à la perfection.

Nous ajouterions volontiers un sixième volume dans lequel nous appliquerions à l'histoire de l'humanité et nous prouverions l'histoire à la main toutes les questions discutées ici. C'est alors seulement que notre tâche nous semblerait terminée. Le peu de portée des vues humaines nous fait toujours craindre que les mots de « situation sociale », de « tâche de l'homme » soient pris dans un sens trop restreint. Nous sentons le besoin d'accen-

tuer le plus énergiquement possible qu'il ne faut pas seulement comprendre par « société » une communauté d'hommes vivant côte à côte, à une même époque, dans un même pays et dans les mêmes conditions ; cette idée doit nous faire penser à tous ceux qui portent notre nature, peu importe où ils soient, à tous ceux qui ont vécu avant nous et qui vivront après. La société humaine s'étend à tous les espaces et à tous les temps où des hommes se trouvent. L'humanité forme une chaîne magnifique et ininterrompue qui va d'un bout de la terre à l'autre et qui relie l'origine des temps jusqu'à l'avenir le plus lointain dont nous sommes les ouvriers. Chacun vit, souffre et bénéficie de l'influence du passé. En retour, chacun agit et fait des sacrifices pour les générations à venir. Toute civilisation est le résultat d'un travail antérieur et d'une activité présente à la fois personnelle et sociale ; elle est le bouton qui s'épanouit dans les âges postérieurs et qui produit les fruits dont jouira l'humanité après sa transfiguration éternelle.

Pour avoir une idée juste de la civilisation et de la société, il faut considérer l'humanité tout entière appliquée, depuis l'origine des temps jusqu'à l'aurore de l'éternité, à une tâche commune et constamment guidée par la main de Dieu dans les vicissitudes qu'elle traverse. Ce sujet comprendrait donc à peu près ce que l'on nomme philosophie de l'histoire.

Mais il nous faut abandonner l'espoir de réaliser cette idée. Ce qui nous effraie ce n'est pas tant l'élévation presque inaccessible du sujet — car il en est peu qui soient aussi difficiles — que la crainte de voir un ouvrage aussi vaste dépasser toute limite permise. De plus, la surcharge d'autres travaux qui pèsent sur nos épaules nous permet à peine d'y penser, car c'est une entreprise difficile qui demanderait du temps et de la réflexion. Au reste, nous nous reposons complètement sur Dieu pour l'exécution de ce projet. A un, il en a donné la pensée ; à un autre, il en permettra peut-être la réalisation, si sa

sagesse et sa paternelle bonté en disposent ainsi pour le mieux.

Ce serait une contradiction sans pareille que de mettre la main à une œuvre aussi considérable que celle-ci sans une confiance illimitée en la Providence de Dieu, sans une admiration sincère pour une patience qui, des siècles durant, a supporté le genre humain dans l'erreur et dans le crime, et sans une profonde vénération pour une toute-puissance et une sagesse qui finalement ramènent les récalcitrants à la vertu et au salut avec force et douceur, se servant du péché comme d'un moyen de salut et de la révolte comme d'une servante pour l'accomplissement de ses éternels desseins.

12. — Le devoir du chrétien.

Le fruit que nous voudrions avant tout recueillir de ce travail, serait de faire partager à l'humanité notre conviction, que nous, chrétiens, nous avons une grande tâche et une lourde responsabilité. Même les plus grands hommes du paganisme, que nous rencontrerons dans notre voyage autour du monde, n'ont pas porté la nature humaine au plus haut degré qu'il lui est permis d'atteindre. Leurs admirateurs les plus enthousiastes parmi les Anciens sont les premiers à l'avouer (1). Nous ne les condamnons point pour cela, car nous savons que l'accès des derniers échelons de l'humanité leur était interdit. C'est précisément cette persuasion qui nous empêche de leur réclamer une perfection morale aussi élevée que celle qu'ils auraient pu atteindre, et nous permet de porter sur eux un jugement juste et équitable. En maintes circonstances nous leur décernons volontiers les louanges dues à de sincères efforts ; nous leur reconnaissons même des vertus naturelles véritables et solides (2). Mais la vérité nous oblige aussi de dire qu'ils ne portèrent point ces vertus jusqu'à un développement parfait de la nature morale. Ils ne devinrent pas des

(1) Cicéro., *Off.* 3, 4 ; fin, 4, 20. Seneca, *Const.* 7, 1. Plutarch., *Profect. in virtut.* 2. Theodoret., *Affect. græc.* 12.

(2) Cfr. *infrà* XXIV, 1.

hommes complets. En même temps, elle nous demande d'affirmer, avec toute l'énergie dont nous sommes capables, qu'on ne doit point leur réclamer cette perfection. Vu leur situation, jamais les Anciens n'auraient atteint ce but, quand même Dieu les eût laissés travailler des siècles à leur propre développement.

Mais cette perfection, nous pouvons et nous devons l'exiger de nous qui sommes chrétiens. Le Christianisme a rendu à l'homme la possibilité d'atteindre la fin surnaturelle dont il s'était fermé l'accès par sa propre faute. Il l'a mis de plus en état de réaliser complètement sa destinée surnaturelle, de développer pleinement l'être humain et de trouver dès ici-bas la vraie félicité. Le Christ nous a faits non seulement pour être chrétiens, mais pour être de vrais hommes. Ceux qui reprochent à sa religion de nous enlever la terre en fixant nos espérances au ciel, ne savent ce qu'ils disent. Ceux-là connaissent mal notre foi qui ne comprennent pas qu'elle nous a non seulement ouvert le ciel, mais qu'elle a aussi : « renouvelé la face de la terre (1) ».

Le seul devoir qui nous reste est donc de diriger notre conduite de façon à frayer jusqu'aux cœurs le chemin de la vérité. Ce serait évidemment ruiner le dernier appui de la contradiction, si tous les chrétiens traduisaient en acte ces belles paroles de Stolberg :

« Vous avez la doctrine, ah ! conservez-la telle !
« Les martyrs ont jadis versé leur sang pour elle :
« Elle donne aux vivants comme aux morts le repos,
« Elle est le doux reflet du jour à peine éclos.
« Plus tard elle luira de toute sa lumière,
« Vous, chrétiens, bâtissez sur ce roc angulaire ;
« Le faux docteur bâtit sur un sable trompeur (2) ».

(1) Psalm., CIII, 31. — (2) Janssen, *Stolb.* I, 138 et sq.

PREMIÈRE PARTIE

LES FORCES DE L'HOMME COMPLET

PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'IMAGE DIVINE

1. Le chemin de l'incrédulité. — L'homme perd la foi en lui, et c'est en lui qu'il doit la retrouver. — 2. L'homme insupportable à soi et à ses semblables. — 3. Les vices de la civilisation plus intolérables aux hommes que la barbarie des sauvages. — 4. Double altération de l'image divine. — 5. Deux conditions nécessaires pour rétablir en nous la vraie nature et nous faire arriver à la vraie civilisation. — 6. Le lien entre Dieu, l'homme et la nature. — 7. L'image de Dieu dans l'homme. — 8. Souvenir de cette image chez les Anciens. — 9. Ce que l'image divine produit dans l'homme. — 10. Honneur pour l'homme d'être l'image de Dieu; devoirs qui en découlent.

1.— Le chemin de l'incrédulité. — L'homme perd la foi en lui, et c'est en lui qu'il doit la retrouver.

« Va chercher ta foi là ou tu l'as laissée » dit un vieux et profond proverbe (1). Et cela est vrai. Or, quiconque a eu le malheur de perdre la foi, doit s'empresser d'aller la chercher en lui. On ne la perd pas ailleurs que là. Personne ne s'est égaré, ni ne s'égarera jamais dans la sainteté de Dieu, dans la parole de l'éternelle Vérité, dans les décrets de l'incorruptible Justice. Mais l'homme peut se perdre lui-même. Alors pour lui, tout est vénal, sans valeur, méprisable. « A quoi peut être bon, celui qui est mauvais à lui-même (2) » ?

Quand une fois l'homme s'est égaré en lui, l'erreur

(1) Kœrte, *Sprichwœrter der Deutschen* (2) 2674. — (2) Eccli., XIV, 5.

en tout lui devient facile ; quand il a rejeté son propre bien, il ne croit plus à la bonté de personne. Il devient la mesure selon laquelle il juge les autres. Rencontre-t-il quelqu'un dont la conduite le condamne ? Il cherche à le rendre semblable à lui. Enfin, pour apaiser le ver rongeur de sa conscience, il ne recule pas devant la négation d'une vérité suprême, d'une justice rémunératrice, et avant tout, de ce qui lui est le plus pénible en Dieu : sa sainteté que nous devons imiter. Et s'il nie, ce n'est point par conviction. Hélas ! Que ne donnerait-il pour posséder la ferme assurance que Dieu n'existe pas ! Mais il nie pour assourdir la voix de sa persuasion. Ainsi, le chemin du salut part de Dieu, l'auteur de tout bien, conduit finalement l'homme à Dieu, source de la vérité, de la justice et de la sainteté. L'incrédulité et la perversité commencent au contraire chez l'homme et finissent par s'aventurer jusqu'à Dieu. Péché, puis excuse du péché d'autrui, ou sollicitation à commettre le même péché que soi, enfin, justification et consommation du péché par l'attaque contre Dieu ; en d'autres termes, chute personnelle, produite par l'erreur et le mensonge, propagation de sa perversité chez les autres, rupture complète avec Dieu par un orgueilleux, endurcissement dans l'erreur, qu'on décore faussement du nom d'incrédulité ; tels sont les trois degrés par lesquels descend quiconque arrive à l'apostasie de Dieu.

Mais, c'est en s'apostasiant soi-même, qu'on a posé la base première de sa défection. C'est donc en soi qu'on doit chercher la foi et la vertu perdues. Pour celui qui est déchu de lui-même, et qui s'est égaré, l'Esprit de Dieu n'a d'autre conseil que celui-ci. « Rentre en toi-même (1) ».

2.— L'homme insupportable à soi et à ses semblables.

Mais, chose curieuse, c'est précisément cette parole que l'homme redoute le plus. Rien ne lui inspire

(1) Isaie, XLVI, 8.

plus de crainte, que de se trouver en face de lui-même, et de tout ce qui lui ressemble. C'est déjà un indice de la racine du mal. Il est vrai que si l'on voulait croire toutes les objections qui ont cours à ce sujet, cette racine se trouverait bien en dehors de l'homme, porté trop souvent à voir en Dieu la cause de son malheur, c'est-à-dire dans les idées soi-disant exagérées ou fausses que la foi et la religion nous donnent sur Dieu, ou dans les prétendues obligations accablantes qu'elles nous imposent en son nom. Mais la conduite donne un démenti aux paroles. Il y a quelque chose que l'homme redoute beaucoup plus que Dieu, qu'il fuit davantage. C'est lui-même.

Rien ne le torture tant que de vouloir le forcer à rentrer en lui-même ; et, la punition la plus grave, qu'on pourrait imposer à la plupart des hommes, serait de les séparer du monde, et de les tenir enfermés seuls avec eux-mêmes, dans un rigoureux isolément. Des centaines attenteraient à leur vie. Les laisse-t-on vivre, en liberté? ils sont encore malheureux au fond de leur cœur. Mais, il leur reste la ressource de rejeter la faute ailleurs que sur eux. Ils peuvent toujours accuser la perversité humaine chez les autres et chercher la cause des misères de l'existence chez des créatures qui leur ressemblent.

Ces soupirs qui ne se taisent jamais, ces reproches sans fin, ces condamnations que l'homme porte sans cesse sur les hommes, sont un des traits les plus hideux et cependant les plus instructifs dans l'histoire de l'humanité. Quel enfantillage, et quelle injustice que ce dédain professé par les hommes à l'égard des femmes, ces créatures dont ils ne peuvent pourtant jamais se passer ! Comme si la femme n'avait pas de son côté des raisons suffisantes pour se plaindre de l'homme ! Comme si on ne trouvait pas plus facilement que des hommes, des femmes qui prennent sur elles de vivre seules avec elles seules ! Qu'il est encore puéril, frivole et mensonger ce

mépris qui existe entre les peuples de nationalités différentes et qui pour rendre tolérable la Babel, où l'on vit, veut voir partout des barbares et une sauvagerie indigne de l'homme! Qu'il est insupportable ce mépris avec lequel une demi-éducation et une demi-science traitent du haut de leur grandeur l'humanité toute entière! C'est avec une surprise involontaire, que nous lisons les expressions injurieuses des Cyniques et des Stoïciens grecs, foulant aux pieds dans leur orgueil sans limite, tout respect de la dignité humaine. Malheureusement, il nous faut ajouter, que ces faits ne sont pas moins à déplorer parmi nous.

Sans parler du mépris de l'homme qu'entraînent trop souvent avec eux le sot orgueil de la fortune, ou l'insolente fatuité d'une naissance illustre, c'est avec douleur en particulier, que nous voyons la présomption de la science, être chaque jour la cause principale de l'abaissement de cette dignité. Et cependant tous ces aperçus grossiers sur l'homme, nous prouvent une seule chose : que l'éducation et la science modernes n'ont pas plus trouvé l'homme que ne le trouvèrent jadis l'éducation et la science antiques.

Depuis Rousseau, Voltaire et Kant, il existe une véritable émulation parmi les penseurs, pour savoir qui parlera de l'homme dans les termes les plus méprisables. La doctrine du mal radical, que Kant exposa au temps de la grande Révolution (cela soit dit pour l'excuser) avec une telle énergie, qu'elle commence à dominer toutes les écoles, un philosophe moderne, qui par son mépris pour l'humanité pourrait l'emporter sur Diogène lui-même, Schopenhauer nous l'a vantée avec un sérieux imperturbable comme étant le point central de toute l'Ethique moderne, et le triomphe de la rêverie humaine (1). Plût à Dieu que Schopenhauer seul, eût rejeté dans son orgueil maladif de pharisien ou de brahmane,

(1) Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie*, III, II, 413.

toute relation avec les hommes comme une souillure! Il n'en est pas ainsi. Cet homme grandit chaque jour de plus en plus parmi nos savants et par conséquent parmi tous ceux qui revendiquent un droit à l'éducation. Il devient un esprit puissant qui a usé ses forces à creuser entre les hommes, un abîme que le système des castes indoues lui-même, n'aurait pu creuser plus profondément.

Celui qu'on aime à célébrer comme le premier représentant de la civilisation moderne tout entière, Alexandre de Humboldt est aussi un triste exemple à citer dans le cas présent. Dans ses lettres il se plaint constamment que la fréquentation des hommes et en particulier d'hommes qui sont au nombre des plus illustres contemporains, lui rend la vie pénible. Les termes qu'il emploie ne peuvent être rapportés par respect pour la dignité humaine (2).

Bref, de quelque côté qu'on jette les regards, on ne peut les détourner de ce fait : qu'il n'y a rien dont les hommes se plaignent plus, que des hommes.

3. — Les vices de la civilisation plus intolérables aux hommes que la barbarie des sauvages.

Or, quels sont les hommes dont ces grands esprits parlent avec tant de mépris? Sont-ce ces terribles cannibales de la mer du Sud, qui ne connaissent pas de plaisir comparable à celui de dévorer un de leurs semblables que les flots en fureur ont jeté sur leurs plages inhospitalières? Sont-ce les hideux indigènes de l'intérieur de l'Afrique, qui s'ingénient à défigurer l'image et l'œuvre de Dieu dans le corps humain, avec une peine, une dextérité et un mauvais goût capables d'éclipser le triomphe des toilettes européennes.

Appliquées à de tels hommes, ces rudes expressions seraient du moins explicables sinon justifiées. Mais, si nos missionnaires, qui auraient si souvent des motifs de se plaindre de leur insensibilité et de leur cruauté ne s'en permettent jamais de semblables, pourquoi les con-

(1) Janssen, *Zeit. und Lebensbilder*, (1) 127.
(2) Janssen, *Zeit. und Lebensbilder*, (1) 102 et sq.

damneraient ceux qui ont aussi peu à souffrir de leur part, qu'ils se donnent peu de peine pour leur amélioration morale ? Non ! pour eux, ce ne sont pas des barbares qui sont en cause, ce sont des hommes civilisés, et souvent les plus instruits parmi ces derniers. Ceux dont parle Humboldt sur un ton si dédaigneux sont des hommes dont les noms sont célèbres : un Savigny, un Niebuhr, un Gerlach, un Raumer. Les gens que Thucydide et Demosthène, Euripide et Aristophane, Diogène et Zénon peignent sous de si noires couleurs, sont les contemporains ou les héritiers de la gloire de Thémistocle, de Périclès, de Phidias, par conséquent toute cette catégorie d'hommes, qui vue des bancs de l'école, nous a semblé personnifier l'ensemble des plus enviables et des plus inaccessibles vertus de l'antiquité. Les temps où Tacite, Sénèque et Juvénal donnaient de si tristes peintures de la folie et de la dépravation humaine, ne sont autres que les temps que nous voyons décorés du titre glorieux de « siècle d'or ou d'argent » de la civilisation romaine.

Chose remarquable ; presque partout, après la prétendue période d'or de la civilisation et de la littérature des peuples, viennent des moralistes et des satiriques, qui considérant les hommes incorrigibles à jamais, n'ont qu'un but : les railler, les blâmer et les flétrir.

En résumé, l'impression produite est celle-ci : il semble que le plus grand objet de crainte et de haine pour les hommes, soit précisément les hommes civilisés, et que ceux-ci trouvent le fardeau de la civilisation pire que la barbarie et la dépravation des sauvages.

Rousseau a, comme on le sait, prétendu dans ce sens que la civilisation était le commencement de la dégradation de l'homme. Voulait-il par là présenter les antropophages comme les plus nobles types de l'espèce humaine ? Nous l'ignorons. Si oui, cette affaire de goût personnel s'explique parfaitement quand nous réfléchissons qu'il donnait déjà la main à ceux qui, peu de temps

après lui, pendant la Révolution française, ont montré qu'ils surpassaient de beaucoup tous les antropophages les plus grossiers.

Mais cette plainte contre la civilisation contient également une vérité. Elle est un aveu involontaire sorti de la bouche de ceux qui comptent parmi les plus enthousiastes lutteurs pour la culture de leur époque. Elle proclame que cette civilisation a ses côtés obscurs très inquiétants. Signalons-nous ces ombres non pas avec dédain, mais avec modération ? C'est un crime impardonnable commis contre l'époque, la civilisation et la sagesse humaine, contre la force conquérante et ses résultats. Eux, n'ont pas la même réserve. Dès qu'ils se trouvent en présence d'hommes que cette civilisation a formés, et des effets qu'elle a produits en eux, ils gardent si peu de mesure dans leurs plaintes et dans leurs condamnations, qu'il est difficile à un cœur chrétien de s'y attarder. Tant il est vrai que la vérité, même opprimée et méconnue, finit toujours par se frayer un passage, n'importe comment.

4. — Double altération de l'image divine.

Or, la vérité qui découle de ces considérations est double. L'homme que nous avons devant nous, soit dans l'histoire, soit dans la pratique quotidienne de la vie, n'est point l'homme tel qu'il est par nature, ou tel qu'il doit être. Il n'est donc pas davantage l'homme tel qu'il est sorti de la main de Dieu, son Créateur. Il a doublement dévié de sa forme primitive.

Dans sa course à travers le monde et dans l'histoire, l'observateur attentif constate les mêmes phénomènes, que ceux qui frappent souvent l'œil exercé du voyageur dans sa course errante. Ici, s'étendait jadis une campagne unie et fertile. De nombreux vestiges en font foi. Mais, une désolation terrible a dû l'envahir subitement, car, maintenant des rocailles, des monticules, du sable couvrent partout cette terre autrefois si belle. Le riche verger s'est changé en désert. Peut-être, n'eût-il pas été difficile, à un certain moment, d'enlever les décombres

dont il était jonché et de rendre au sol sa fertilité première. Mais, le temps a passé. Sur ces ruines a surgi, vigoureuse et magnifique, une nouvelle végétation, difficile à extirper comme toute végétation sauvage. Les plantes se sont enracinées si profondément, leurs rameaux s'entrelacent si bien, elles forment toutes une masse si dense, si impénétrable, qu'il faudrait maintenant doubler les efforts pour atteindre le sol primitif et le cultiver d'une manière vraiment utile.

Telle est exactement l'image de l'homme. Aux époques les plus reculées, tout au commencement des siècles, une catastrophe soudaine et terrible s'est abattue sur lui. Elle a changé le terrain si beau et si fertile de son âme en un triste désert. Cependant, par la grâce de Dieu, cet état de dévastation, conséquence de la chute primitive, pourrait facilement disparaître. Il est même tellement contre la nature de l'homme, que si celui-ci s'examinait un instant, il se trouverait affreux et insupportable. Mais, au lieu de cela, il s'éloigne toujours de plus en plus de sa forme primitive, par la civilisation fausse, mondaine et ennemie de Dieu, qu'il a plantée plus tard sur les aspérités qui se dressaient devant lui, au lieu de les faire disparaître et de revenir à sa vraie nature. D'où la résistance toujours plus forte qu'il éprouve à chaque effort tenté pour ramener cette nature corrompue à son état primitif. C'est tout naturel. Il n'y avait chance de succès qu'en la dégageant de cette végétation malsaine dont il a favorisé le développement durant de longues et pénibles années.

Or, chose digne de remarque, plus l'homme a travaillé à cette fausse civilisation, plus il en est fier, plus il la considère comme son œuvre propre, plus il s'y attache avec opiniâtreté et plus il manifeste la prétention de ne pas la quitter. Il lui semble que le retour à cette nature immaculée, telle que la main de Dieu l'a formée serait une tache infamante imprimée à son honneur.

5. — Deux conditions

Cependant, il nous est impossible d'arriver jusqu'à la

nature primitive et vraie de l'homme, sans nous frayer un passage à travers la culture fausse et corrompue du monde, et la désolation qui dès le début s'est abattue sur le genre humain tout entier.

sont nécessaires pour rétablir en nous la vraie nature et nous faire arriver à la vraie civilisation.

Deux conditions sont nécessaires pour mener l'entreprise à bonne fin. Et c'est d'après elles seulement, qu'a du sens la parole des Stoïciens : « Vivre conformément à la nature ». C'est-à-dire, que si l'homme veut vivre comme homme, ou d'une manière digne de l'homme, il doit commencer par chercher ce que la philosophie, la morale et la religion naturelles lui imposent. La première de ces conditions est de reconnaître l'existence de la chute originelle, laquelle n'a pas, comme l'ont faussement affirmé tant de doctrines anciennes et non moins de philosophies modernes, rendu la nature humaine radicalement mauvaise, mais l'a néanmoins profondément gâtée et affaiblie. La seconde exige de nous l'aveu franc et sincère, qu'il y a une multitude de maux, de péchés et d'erreurs dans toute civilisation, dans tout art et dans toute science humaine qui se sont développés sur un terrain soi-disant purement humain, mais qui en réalité ont poussé sur le sol de la chute primitive, et se sont enracinés par la persistance à demeurer dans cet état.

Malgré cela, ce n'est point une raison pour décrier la civilisation humaine tout entière et la considérer comme un pur mensonge, un péché, une œuvre diabolique. Dieu nous préserve d'une telle conduite. Elle n'a rien de commun ni avec notre foi ni avec notre Église, bien qu'en cette matière, nous soyons souvent victimes de haines imméritées et qu'on nous impute les exagérations dont s'est rendu coupable le sombre esprit de parti du puritanisme et autres sectes semblables. Mais on doit reconnaître qu'un développement vraiment et purement humain n'est jamais possible là où l'homme perd de vue la vérité qu'il est tombé, que toute civilisation, même la plus élevée contient de grandes erreurs et égare, si elle ne part pas du principe que la vraie nature et la vraie

destinée de l'homme ne peuvent être ni retrouvées ni favorablement développées sinon par la conversion dans le repentir et le retour à Dieu.

6. — Le lien entre Dieu, l'homme et la nature.

On nous objectera peut-être que ces principes rabaissent l'homme et empêchent *à priori* d'être impartial envers la civilisation humaine. Cela ne nous effraie point. Au contraire, il serait bon de ne pas nous provoquer à nous défendre contre de telles accusations. Ce n'est point parmi nous qu'il faut chercher ceux qui rabaissent l'homme injustement, c'est parmi ceux qui nient la tache originelle, et pour cette raison ne la jugent pas capable d'un bien supérieur à celui qu'on trouve en lui. Prenons un exemple. Quelle absurdité, contenue dans les exécrables paroles par lesquelles la philosophie a déshonoré l'homme et s'est déshonorée elle-même, à sa première apparition dans l'histoire ! « Pour conduire l'homme insensé, à la raison et à la sagesse, dit Charron, un des pères de l'esprit moderne, il faut le traiter comme un animal sauvage, lui inspirer de la terreur et de la crainte, l'intimider par l'autorité extérieure, et l'aveugler par l'éclat » (1). C'est dans le même sens que Montaigne dit çà et là dans ses essais : « Partout, on s'accorde sur ce principe : il est nécessaire que les hommes reviennent à la nature. Tous cependant, ne le comprennent pas d'une façon juste. La manière la plus simple de s'abandonner à la nature, est aussi la plus sage. Or, aucun être ne vit plus simplement et par conséquent plus conformément à la nature que l'animal. Nous devons donc nous aussi, nous animaliser, pour vivre selon les lois de la sagesse et de la nature. Pour y arriver il nous faut imiter les animaux et les sauvages ; le genre de vie de ceux-ci se rapprochant parfaitement de celui des premières » (2).

A-t-on jamais entendu sortir de la bouche d'un chrétien, un langage si repoussant et si inhumain ? Le Chris-

(1) Vorlænder, *Histoire de la Morale philosophique chez les Anglais et les Français*, 211.
(2) Montaigne, *Essais*, III, 12, 13 ; I, 30 (cité par Vorlœnder, p. 185).

tianisme lui aussi approuve qu'on dise : « Pour devenir meilleur, pour être ce que tu dois être, tu dois revenir à la nature, à la vraie nature, à cette nature que Dieu t'a donnée, lorsque tu es sorti de ses mains ». Mais pour cela, ajoute-t-il aussitôt, tu dois d'abord te « détourner de ton iniquité » (1), puis, « revenir à ta vraie nature, c'est-à-dire rentrer dans ta propre raison, dans ta propre conscience et dans ton propre cœur » (2); enfin « monter jusqu'à l'auteur de la nature, à Dieu lui-même » (3). Voilà qui est naturel, honorable et humain. Mais le Christianisme déteste cordialement la doctrine contre nature et inhumaine professée par la nouvelle philosophie.

Abstention du mal, retour sur toi-même et conversion à Dieu, tels sont donc, ô homme, les trois étapes par lesquelles la doctrine chrétienne te ramène à ta vraie nature. Ce sont trois étapes, mais il n'y a qu'une seule route. Cette route n'éloigne pas, elle rapproche ; elle ne descend pas, elle monte. La philosophie te présente le miroir de ta nature sensible, de la nature morte et déraisonnable qui est au-dessous de toi, le Christianisme te fait voir dans ta vraie nature spirituelle, dans la nature spirituelle la plus élevée au-dessus de toi. Dégage-toi donc de ce qui est bas et vulgaire ! descends dans cette profondeur mystérieuse, qui est si proche de toi, que tu connais pourtant si peu et qui est toi-même, Monte vers celui qui est le créateur de ta nature, le type, l'idéal de ta perfection et le seul qui puisse lui donner la force nécessaire pour venir en aide à sa faiblesse ! Ainsi, dans cette seule voie, tu trouves absolument tout. En Dieu, tu te trouves toi et la vraie nature ; en toi et dans la vraie nature tu trouves Dieu.

La nature extérieure est déjà un moyen par lequel l'homme peut et doit reconnaître « celui qui l'a créé, le conserve et le régit » (4). « Il n'est pas excusable s'il ne

(1) Act. Ap., III, 26. — (2) Isaïe, XLVI, 8.
(3) Act. Ap., XIV, 14 ; XXVI, 20.
(4) Sap., XIII, 1 et sq.; Rom., I, 19 et sq.

le connaît d'après ses œuvres (1) ». Mais il le trouve encore plus facilement dans les opérations que ce Dieu exerce en lui, dans le reflet de son être dont il porte la trace. Et par là, nous ne faisons nullement allusion à l'habitation surnaturelle de Dieu en nous par la grâce. Par nature, notre âme porte déjà en elle l'image et les traces de l'activité de Dieu. Mais, malheureux que nous sommes, nous pensons à tout, avant de penser à notre âme. C'est la raison pour laquelle nous connaissons si peu l'image de Dieu que nous portons en nous. Même le petit nombre de ceux qui finissent par trouver Dieu là où il est le plus près de nous, devraient gémir et s'écrier avec St-Augustin ! « Oh ! que je vous ai aimée tard, beauté si ancienne, beauté si nouvelle, que je vous ai aimée tard ! Quoi ! vous étiez au dedans, moi au dehors de moi-même : et c'est au dehors que je vous cherchais. Vous étiez cependant avec moi. Mais parce que je n'étais pas en moi, je n'étais pas avec vous (2) ».

Oui, c'est s'éloigner de Dieu et s'engager dans une voie semée d'écueils et de dangers, que de ne point chercher en nous la route qui mène à Lui. Plus lointaine, plus difficile et plus périlleuse est encore cette route, si nous ne nous cherchons pas en Dieu. Mais ceux qui en font l'expérience voient qu'en Dieu, nous apprenons facilement à nous connaître et à nous trouver nous-mêmes, ainsi que notre propre nature. Ils savent qu'ensuite, nous avons vite fait de connaître et de trouver en nous Dieu et la nature.

7. — L'image de Dieu dans l'homme. C'est comme une chose innée dans l'homme que ce vide de satisfactions, que rien ne peut combler ici-bas. Pour le faire disparaître à moitié, (car il n'y parviendra jamais complètement) il lui faut s'abimer longtemps dans les choses terrestres, où le monde submerge et suffoque son esprit. Tant qu'il conserve un sentiment noble et sacré, il les conçoit toujours plus grandes, plus élevées

(1) Rom., I, 20. — (2) St August., *Confess.*, X, 27-28.

qu'elles ne le sont dans leur réalité apparente. Il cherche à découvrir les lois qui les font agir, la raison de leur existence, l'ordre, l'ensemble, le but de leur activité. Il porte ses investigations au-dessus et au-dessous de ce que ses sens lui font percevoir en elles. Il veut sonder plus avant leur contenu, leur valeur, leur vraie nature. Sans qu'il s'en rende souvent bien compte, cet inconnu qu'il poursuit sans relâche est l'idée que Dieu a voulu exprimer par elles, comme la raison dernière de tout être et de tout ce que nous voyons.

Malgré cela, il n'est pas encore satisfait, tant qu'il n'a pas séparé des choses, les idées de bonté et de vérité que Dieu a voulu incorporer en elles. Plus est grande la somme de bien et de beau qu'il parvient à connaître, plus sa soif de science devient brûlante, plus son déplaisir grandit, s'il ne réussit pas à établir un enchaînement et une unité parmi toutes ses conquêtes. Il a d'abord le pressentiment, puis le sentiment et bientôt la vision qu'il doit y avoir une vérité suprême, une sagesse suprême, une bonté et une beauté suprêmes qui forment le centre d'activité d'où jaillit comme un faible reflet, tout ce qu'il a trouvé de vrai, de beau, de bon, et dans lequel tout cela se réunit pour former la plus intime et la plus parfaite union de la vérité, de la beauté et de la bonté.

Et ce n'est point encore assez pour lui. Plus il cherche cette vérité, cette beauté, cette bonté suprêmes et parfaites, plus il est pressé d'un désir que ces visions sublimes elles seules sont capables d'apaiser, et d'une ardeur que les malheureux plongés dans les marais de l'agitation terrestre considèrent comme une espèce de folie sainte. Non ! ce n'est pas de la folie : c'est de la vraie sagesse. C'est l'aspiration de la créature vers son origine et vers sa fin ; c'est l'effort d'un esprit pensant, voulant arriver à la vérité ; ce sont les battements d'un cœur sensible s'élançant vers la bonté : efforts et battements, que seules peuvent satisfaire cette vérité et cette bonté complètes. En un mot, c'est l'aspiration vers la

vraie félicité. Toute beauté, toute bonté, toute vérité qui en dérivent lui sont insuffisantes et ne durent pas. Il ne trouve sa complète satisfaction et son vrai contentement que dans la vérité, la beauté et la bonté suprêmes. Et celles-ci, Dieu seul les possède. C'est donc vers Lui qu'il dirige ses efforts. Il le doit : il est ainsi fait. Cette aspiration disparaîtra seulement lorsqu'il possèdera la vérité, la beauté et la bonté qui seules sont capables de le satisfaire pleinement. Alors, pour la première fois, il sera satisfait, parce que ses désirs seront comblés. Alors, pour la première fois il sera en repos parce qu'il aura trouvé la fin pour laquelle il est fait, la seule qui comble toutes ses aspirations (1).

Telle est l'idée que l'on doit se faire de ce qu'on appelle l'image de Dieu dans l'homme. Toute créature révèle des traces de la main de Dieu. C'est pourquoi toute créature est une échelle pour monter jusqu'à Lui. Mais le don de la nature raisonnable, mais son image par laquelle nous reconnaissons en toutes choses son action, sa volonté et sa pensée, par laquelle aussi, nous pouvons de ses œuvres nous élancer jusqu'à Lui et n'avoir de repos que lorsque nos efforts, nos recherches nous ont permis de l'approcher et de réaliser en nous ses perfections, il l'a fait à nous seuls et aux esprits bienheureux (2).

8.— Souvenir de cette image chez les anciens.

Cette image divine, l'homme a pu la couvrir de ruines, la rendre méconnaissable sous une fausse civilisation. Mais la détruire lui était aussi impossible que de perdre entièrement conscience de cette dignité. Jamais, même aux plus sombres époques du paganisme, l'homme n'a complètement oublié que créé à l'image de Dieu, il portait en lui quelque chose de divin. Nous faisons plutôt la remarque contraire.

Les anciens écrivains aiment à se souvenir de cette vérité consolante, quand, dans l'humanité, l'état des

(1) S. August. *Confess.* I, 1, 1. — (2) S. Thomas, I, q. 93.

choses atteint un tel degré de décadence, qu'il menace d'enlever les derniers germes de foi à des réalités meilleures et plus élevées. C'est à notre époque qu'a été réservée la honte de considérer l'homme comme un animal mieux développé que les autres. Pour déshonorer et dégrader ainsi son espèce, il fallait que l'homme rejetât la lumière du Christianisme. Les païens qui n'étaient point poussés par la haine systématique du bien, dans les ténèbres intellectuelles les plus obscures qu'on puisse imaginer, et dans la falsification de la vérité, suite inévitable de l'opposition persistante au Christianisme, se montrent ici, comme souvent d'ailleurs, très élevés au-dessus des scandaleuses erreurs des temps nouveaux. Aussi, l'apologiste trouve-t-il que la vertu a laissé des traces plus nombreuses et plus manifestes, chez les Anciens que chez les Modernes. Ceux-ci en sont comme saturés, et pour se soustraire à sa trop grande puissance, ils se voient plus d'une fois obligés de la défigurer ou de la remplacer par le mensonge.

Déjà dans la ville d'Athènes, l'apôtre des Gentils cite (1) la parole des poètes Aratus (2) et Cléanthe (3) que : « nous sommes de race divine ». D'après le sens que lui donnent ces poètes, cette parenté divine, ne se rapporte naturellement qu'à l'âme humaine. « L'esprit de l'homme, dit Maxime de Tyr, est parmi toutes les choses, celle qui a le plus de ressemblance avec Dieu » (4). Quelle singulière contradiction ! ajoute Platon ; ce qui nous caractérise le plus, ce que nous possédons le plus en propre, est justement ce que nous portons en nous de divin » (5). Pensées magnifiques de beauté et d'élévation, sur la sublimité de l'esprit humain ! Pensées dont la foi chrétienne elle-même ne doit pas rougir ! Il ne faut point cependant nous étonner

(1) Act. Ap., XVII, 18. — (2) Aratus, *Phenomena*, v. 5.
(3) Cleanthes, *Hymn.*, v. 4. (Mullach, *fragm. philos.*), I, 151.
(4) Maximus, Tyr. 8. 3.
(5) Plato., *Leg.* 5, p. 726. a ; Epinomis, p. 981, b.

qu'elles soient parfois moins élevées, et qu'elles présentent de temps en temps un certain mélange d'idées confuses.

Aussi n'attacherons-nous point une trop grande importance aux opinions de Socrate, sur le *dæmonium* qui habitait en lui, le poussait à agir, et sur le sens duquel on a tant écrit et tant discuté. Nous croyons aussi que dans le panthéisme des Stoïciens, quand Epictète (1) et Marc Aurèle (2) désignent les âmes sous le nom de « fragments détachés de Dieu », cette dénomination ne peut avoir qu'un sens panthéistique. Mais toujours est-il que dans ces assertions, se retrouve un souvenir de la vérité, encore que cette vérité soit défigurée.

Plus frappante encore est l'harmonie du paganisme et du Christianisme sur cette matière, quand Sénèque nous montre l'âme comme une « émanation de la substance céleste » (3) et comme « participant à la nature des dieux » (4). Il couvre déjà de confusion plus d'un incrédule de nos jours en disant que « notre âme n'a pas de titre plus frappant de sa haute origine, que son dédain pour l'indigne et étroite prison où elle s'agite » (5). « De fait, si l'on remonte à l'origine des temps, les hommes sont issus des dieux » (6). Et, si nous considérons sérieusement notre intérieur, nous trouverons « qu'un esprit saint réside en nous, lequel observe et note nos bonnes et nos mauvaises actions » (7). Ainsi s'exprime Sénèque. Cicéron lui aussi, traite très souvent ce sujet et de la façon la plus élevée. « Il est impossible, dit-il, d'attribuer à l'âme une origine terrestre. Quel que soit en nous le principe de l'intelligence et de la volonté, ce principe est céleste et divin » (8). « Il vient de Dieu lui-même » ; (9) seule-

(1) Epictet. I. 14, 6 ; II, 8, 11. — (2) Marc. Aurel. II, 4. V, 27.
(3) Seneca, *ad Helviam*, VI, 7. — (4) Seneca, *ad Helviam*, XI, 6 sq.
(5) Seneca, *Epistola*, 120, 14. — (6) Seneca, *Epistola* , 44, 1.
(7) Seneca, *ad Helviam*, 120, 14.
(8) Cicero., *Tuscul.*, I, 25, 27. — (9) Cicero., *Leg.*, I, 8.

ment « notre âme a été précipitée des hautes demeures, et comme plongée dans la fange de la terre, lieu d'exil pour une nature divine et éternelle » (1). — « Celui qui sait se connaître, sentira qu'il porte en lui-même quelque chose de divin avec lequel il est obligé d'harmoniser sa conduite » (2) « et qui le force à prendre soin de son âme, de même que celle-ci est conforme à sa parenté divine » (3). Ce qui explique encore la parenté de l'homme avec Dieu, c'est que : « parmi tant d'espèces d'animaux, lui seul a quelque idée de la divinité. » (4)

Quelle pensée sublime et digne de réflexion ! L'antiquité ne nous aurait point laissé d'autres documents que ceux-ci seraient amplement suffisants pour confirmer la parole de l'Apôtre : « Si, dans les temps passés, Dieu a laissé les peuples marcher dans leurs propres voies, il n'a pas cessé néanmoins de rendre témoignage de ce qu'il est (5) ». Ce n'est point par des oracles ou par des prophètes qu'il a parlé aux païens. Il leur a tenu un langage qui jour et nuit s'adressait à leur âme, un langage qui résonnait si haut, qu'ils pouvaient l'entendre au milieu de tous les plaisirs et de toutes les occupations, quand même ils n'auraient voulu lui prêter aucune attention, un langage si limpide, que toute explication était superflue. C'était le langage de leur nature raisonnable, de leur intelligence, de leur conscience, en un mot le langage de l'image divine qu'ils portaient en eux gravée en caractères ineffaçables, comme tous nous la portons, et comme la porteront tous ceux qui naîtront en ce monde. 9. — Ce que l'image divine produit dans l'homme.

L'image de Dieu est la force qui, au milieu de toutes les erreurs morales et religieuses de l'humanité, maintînt chez l'homme la foi à l'existence et à l'action d'un Etre divin, ainsi que la croyance à l'immortalité de l'â-

(1) Cicero., *Senect.*, 21. (2) — Cicero., *Leg.*, I, 22.
(3) Cicero., *Divinat.*, I, 30 ; Cfr. I, 49. — (4) Cicero., *Leg.*, I, 8.
(5) Act. Ap. XIV, 15 et 16.

me et à la rémunération du bien et du mal dans une autre vie. C'est elle qui mettait cette belle vérité dans la bouche de Cicéron : « Nous ne sommes pas nés, créés à l'aventure, au hasard. Il y a eu quelque puissance supérieure qui s'est chargée de prendre soin du genre humain, et qui ne l'a pas produit, qui ne le nourrit pas, pour le précipiter, après avoir passé par toutes les misères, dans une mort suivie de maux éternels (1) ». « Si nous rejetions cette foi à une Providence, qu'en adviendrait-il de la religion, du culte, des prières ? Je ne sais en vérité si avec la piété envers les dieux, ne s'anéantiraient pas la bonne foi, tout lien social du genre humain et de la justice » (2). C'est l'image de Dieu qui fait dire à Sénèque que « l'âme a été placée dans le monde uniquement pour nous faire souvenir des choses divines, par les efforts innés et mystérieux qu'elle fait pour sortir de son habitation et s'élancer vers son lieu d'origine » (3). L'image de Dieu, est ce qui rend explicable ce fait singulier signalé par Cicéron que : « plus l'âme approche de la mort, plus elle ressent la douleur de ses péchés, le vide de la vie passée et plus elle éprouve en elle le désir d'accomplir quelque action digne de louange au moins avant le terme de la vie » (4). C'est l'image de Dieu qui a suggéré à Platon ce principe que : « Le devoir de la philosophie est d'affranchir, pendant cette vie, l'âme des liens accablants du corps et d'apprendre à l'homme la science de bien mourir » (5).

Nos incrédules s'imaginent que les moyens d'épouvante que la foi chrétienne a inventés par ses prêtres porteraient l'homme à de trop austères réflexions, dans ses derniers moments. Les païens pensaient plus noblement. Ils voyaient en cela, une preuve de l'origine supérieure de l'âme et de l'image indélébile de Dieu imprimée en elle, faisant qu'à ce moment elle se

(1) Cicéro., *Tuscul.*, I, 49. — (2) Id. *Natura Deor.*, I, 2.
(3) Seneca, *Epist.*, 41, 5. — (4) Cicero., *Divin.*, I, 30.
(5) Plato., *Phædon*, 12, p. 67, d.

souvient involontairement de Dieu, son principe et sa fin, quand même elle l'aurait oubliée durant la vie tout entière. Aujourd'hui, lorsqu'un chrétien dit que l'homme ne peut jamais arriver au calme de l'âme et à la vraie paix du cœur, si d'une part il n'a pas quelque certitude d'être dans l'amitié de Dieu, et si d'un autre côté, il ne se rassure pas à la pensée de sa grande bonté et de la miséricorde avec laquelle il pèse nos œuvres dans la balance de sa justice ; aussitôt le monde part en guerre. Il nous jette à la face, que ce sont là des inventions forgées par les prêtres pour tyranniser les âmes à leur avantage.

Qui donc tenait le même langage à Plutarque ? (1) Était-ce un prêtre ? Non ! C'était encore l'image divine de l'âme qui lui parlait. La profonde sagesse que Thalès manifeste dans la sentence : « Connais-toi, toi-même » (2), et le sérieux avertissement de Démocrite que : « tout orgueil provient d'un trop prompt oubli de nos fautes » (3), ne sont pas autre chose qu'une mystérieuse inspiration qu'elle faisait naître dans l'esprit de ces penseurs. C'est du trésor indestructible de vérités, déposé en nous par l'image de Dieu, qu'Euripide a tiré cette maxime que notre monde actuel ne veut pas entendre quand elle est énoncée par les docteurs chrétiens : « le mal atteint tous les hommes dès leur naissance » (4). Ce n'est pas le Christianisme qui a enseigné à Epictète cette doctrine : « Si tu veux devenir bon, il faut avant tout, croire que tu es mauvais » (5) : c'est l'image de Dieu.

Bref, nous trouvons fréquemment chez les Anciens des passages qui nous font connaître l'immortel désir qui porte l'homme vers une vérité spirituelle supérieure. Parmi ces passages, beaucoup révèlent une naissance

(1) Plutarch., Non possesua viter vivi, 21, 8.
(2) Diogenes Laert.,1, 36.
(3) Democrit., *Fragm.*, 93 (Mullach. I, 346).
(4) Euripid., *Fragm.*, 287 (Wagner). — (5) Epictet., *Fragm.*, 3.

plus élevée qu'une naissance purement terrestre. Ce sont donc des signes indéniables de l'origine divine de notre esprit, des traces et des débris à jamais ineffaçables de l'image de Dieu dans l'âme humaine. C'est la source de tout ce que l'homme possède de noblesse et de tout le bien qui arrive par lui.

L'image de Dieu est la cause de cette soif inextinguible de science, qui ne laisse jamais de repos à l'humanité, mais la pousse sans cesse en avant dans la voie des recherches et des inventions nouvelles. C'est à l'image de Dieu que nous devons la meilleure école préparatoire à la science chrétienne, l'immortelle philosophie d'Aristote ; c'est à elle que nous devons la découverte de la loi de la gravitation, du calcul mathématique et de l'analyse spectrale. C'est à elle que nous devons la découverte de mondes innombrables au firmament et dans la goutte d'eau. C'est uniquement devant l'image de Dieu que se courbent le cheval et l'éléphant, quand ils soumettent à l'homme leur force extraordinaire ; c'est à elle que la mer obéit quand cet homme la transforme en routes ; c'est grâce à elle que l'éclair lui sert de messager, que la vapeur est attentive à ses ordres, comme le plus obéissant des esclaves. L'image de Dieu est cet enthousiasme indescriptible que la voix d'un Demosthène, d'un Cicéron, d'un Bernard, d'un Capistran communiquait aux foules pressées pour les entendre ; c'est cette puissance presque surhumaine de coup d'œil que possédait un Wallenstein et un Napoléon ; c'est cette force irrésistible de commandement dans un Alexandre et un Constantin, force à laquelle personne ne résistait mais devant laquelle les plus intelligents et les plus puissants pliaient de bon gré. L'image de Dieu est ce qui préservait de toute atteinte un génie comme celui de César, au milieu du tourbillon des plus honteuses débauches, ce qui protégeait dans l'âme d'une Magdeleine et d'un Augustin les nobles instincts contre les ardeurs dévorantes des passions, à tel point qu'au moment où les chaînes du

péché se rompaient ils s'élevaient, sous l'influence de la grâce divine, à une pureté et à une perfection auxquelles sont parvenus bien peu de Saints. L'image de Dieu est ce qui vit et agit dans chaque âme, d'une manière si indélébile que personne ne peut, pendant un temps considérable, oublier son origine, ses devoirs et sa destinée.

Quand, au milieu de l'ivresse des plaisirs, la pensée salutaire de la mort, du jugement et de la rémunération monte à notre esprit, quand dans la rage de la colère, la force du Dieu miséricordieux apparaît à nos yeux ; quand dans le désert d'une vie passée loin de Dieu, le souvenir des beaux jours d'autrefois, d'une pieuse jeunesse se présente à notre mémoire, avec une vivacité qui ne permet pas d'éloigner cette douce vision, ce n'est pas autre chose que l'image de Dieu qui produit en nous ces émotions salutaires, ou qui les porte avec elle. Le désir d'une vie plus noble se faisant jour dans le cœur du libertin, le remords de la conscience chez le débauché, l'impossibilité de trouver une satisfaction complète dans le vin, le jeu et les divertissements, le dégoût qui suit toute jouissance immodérée des plaisirs terrestres, l'aspiration indicible et impérieuse vers le bonheur, la satisfaction et la vraie felicité, sont les magnifiques témoignagnes et les frappants effets de cette image divine que Dieu a imprimée dans l'âme de l'homme au jour de sa création.

10. — Honneur pour l'homme d'être l'image de Dieu. Devoirs qui en découlent.

L'homme est donc beaucoup plus que le dernier anneau dans l'évolution des êtres terrestres, ou la limite extrême du monde sensible. Qu'il le soit, nul ne le conteste : Mais, ce qu'il y a de divin en lui, l'élève si haut que le monde entier avec toute la science, tous ses plaisirs et toute la beauté est incapable de combler ses désirs et de les satisfaire entièrement. Créé par Dieu, fait à sa ressemblance et destiné à le posséder, l'homme est trop noble, trop grand pour se contenter d'une créature et même de l'ensemble des créatures. Chaque essai qu'il

tente pour s'empêcher de monter vers le souverain bien et se cantonner dans la bassesse ne satisfait point son esprit qui lui oppose toujours cette unique réponse : « Je suis né pour de plus grandes choses. »

Aussi doit-il se conduire conformément à sa nature et à sa destinée. Une haute dignité, une grande noblesse imposent de grands devoirs. La dignité, ce n'est point ce qui manque à l'homme. Dieu la lui a départie dans une proportion impossible à dépasser. « Qu'est-ce que l'homme s'écrie avec étonnement le divin poëte, pour que tu l'entoures de tant de soins, que tu le couronnes de gloire et d'honneur, et pour que tu mettes sous ses pieds l'œuvre de tes propres mains ? » (1) « Qu'est-ce que l'homme, pour que Dieu le traite avec tant de respect ? » (2). Que penser de lui, quand on voit le Fils unique de Dieu le suivre avec anxiété à travers les déserts et les précipices, comme s'il avait perdu une partie de Lui-même? (3). Hélas ! ce n'est pas simplement une partie de lui-même qu'il perd, quand une âme s'écarte du droit chemin. Non ! c'est infiniment plus, c'est son image vivante. Pour elle, aucune recherche ne lui est trop pénible. C'est à cause d'elle qu'il tient l'homme en si haute considération et le traite avec tant de respect. Pour la sauver et la relever de sa chute, « il donne même sa vie » (4). En un mot, il ne voit pas dans l'homme une simple créature, mais sa propre image.

Si l'homme a une si grande estime pour l'image fidèle d'un ami tendrement aimé ; si l'artiste, dont le pinceau a tracé le portrait d'un être cher et vénéré, entoure cette image d'un double amour, et comme souvenir et comme chef-d'œuvre sorti de ses mains, faut-il nous étonner qu'aux yeux de Dieu nous soyons dignes de considération et de respect? Non seulement il nous prodigue les trésors de sa tendresse paternelle, non seule-

(1) Psalm., VIII. 5 et seq. — Job., VII, 17. — (2) Sap., XII, 18.
(3) Ezech., XXIV, 16. Matth., XVIII, 12. Luc, XVI, 4.
(4) Joan., X, 11.

ment, il nous a créés de ses propres mains, mais il a voulu ajouter un troisième motif à notre amour, en faisant de nous les copies fidèles de sa propre beauté.

Donc, toi aussi, ô homme, respecte toi, et considère toi avec cette sainte terreur et cette délicate attention, qu'exige l'image de la vérité éternelle, du bien le plus grand, et de la beauté la plus élevée, que tu portes en toi. Pour un être que Dieu a fait lui-même à l'image de sa propre beauté, qui a reçu de lui le pouvoir et le devoir de monter vers les sommets de la perfection, d'arriver avec son aide et sous sa direction jusqu'à lui ressembler de la façon la plus parfaite possible, aucune fin ne peut être trop élevée pour son idéal, aucun effort trop grand pour ses forces. Un modèle d'une beauté incom parable et d'une perfection sans bornes comporte des imitations à l'infini. Puisse chacun s'efforcer de le copier selon la mesure de ses forces ! Sans doute, chaque copie ne sera pas un chef-d'œuvre, tel que le réclame l'honneur du modèle, mais elle ne sera pas non plus une caricature.

Cette crainte seule doit déjà nous encourager à tourner nos regards vers la magnificence du Seigneur et à la contempler, afin d'atteindre chaque jour une ressemblance plus parfaite avec lui jusqu'à ce qu'un jour « nous soyons transformés en son image » (1).

(1) II. Cor., III, 18.

SECONDE CONFÉRENCE

LA RAISON

1. Le Rationalisme, symptôme de maladie intellectuelle. — 2. La raison dans le Rationalisme et dans le Christianisme. — 3. Faire usage de la raison est le premier et le plus impérieux des commandements. — 4. Les cinq dogmes de la raison : a) l'existence de Dieu. — 5. b) L'obligation de rendre un culte à Dieu. — 6. c) L'immortalité de l'âme. — 7. d) La distinction du bien et du mal. — 8. e) Le jugement et la sanction éternelle. — 9. Raison et foi. — 10. Il est plus difficile de vivre selon la raison que selon la foi. — 11. Nécessité d'une révélation supérieure comme secours donné à la raison. — 12. Dangers et devoirs de la raison.

1. — Le Rationalisme, symptôme de maladie intellectuelle.

Celui qui se porte bien, ne parle jamais de santé. Il n'y pense même pas. Si, au contraire, quelqu'un vient à manifester des inquiétudes sur son état; si, à ce sujet, il accable de questions tous ceux qu'il rencontre, au point de se rendre insupportable; s'il achète tous les manuels de médecine qui paraissent, et se met au courant des divers moyens de guérison, on en conjecture aussitôt qu'il est malade ou dans son corps ou dans son imagination. Celui qui est libre ne sait pas apprécier la liberté. Mais vient-il à être enfermé derrière les portes d'une prison? Aussitôt la pensée de liberté est la première qui le saisisse à son réveil et la dernière qui le quitte avant de s'endormir. C'est elle qui alimente les plus douces illusions de ses rêves.

L'histoire nous offre identiquement le même spectacle. Il y eut un temps où les Grecs et les Romains étaient libres. Alors ils accomplissaient des actes de citoyens libres et ils n'avaient ni l'envie, ni le loisir de faire des phrases creuses sur la liberté. Mais du jour où ils furent esclaves, ce mot ne quitta plus leurs lèvres. C'est pourquoi, après leurs excès de table, dans les quelques moments de repos qu'ils prenaient pour refaire leurs

forces et se préparer à l'orgie suivante, ils se faisaient entretenir par leurs philosophes stoïciens sur la manière dont le Sage est libre, même au milieu des chaînes. Au moyen âge aussi on prononçait très rarement le mot de liberté. On ne trouvait aucune raison de soupirer après elle. On se contentait de vivre libre.

Mais lorsque par ses écrits, Luther eut mit ce mot à la mode, une ère nouvelle parut. Elle se distingue de celle qui venait de finir par les appels incessants qu'elle adresse à la liberté, et c'est là une preuve indéniable que ce grand bien est perdu et qu'il n'est pas encore retrouvé.

Nous pourrions faire les mêmes observations au sujet de la plupart des autres biens de l'humanité.

Tant que les chrétiens ont été chrétiens, c'est-à-dire tant qu'ils ont conservé leur vieille foi, ils se contentaient de croire sans en faire grand tapage. Mais lorsque l'Humanisme, ce nouveau paganisme, eut percé dans le monde, les oiseaux eux-mêmes, du haut des toits, semblaient ne point chanter d'autres chansons que celle de la nouvelle loi si longtemps attendue et trouvée par la Réforme.

Aucune époque ne fit plus parade du mot de vertu que le triste siècle des Pompadour et des Voltaire. Jamais on n'entendit plus parler de fraternité, qu'aux jours de la Terreur, quand dans les rues de Paris on dût creuser des fossés pour détourner les flots de sang humain, et que la guillotine ne suffisait plus pour les exécutions en masse. Et, depuis que le char des correcteurs du monde s'est enfoncé si profondément dans la boue, que toutes les machines sont impuissantes à le faire avancer, et que sous l'effort de la poussée qu'on lui a fait subir, les roues se sont peut-être brisées dans le bourbier, le cri de « progrès » trouble toutes les têtes. Il semble qu'on entende en esprit ces conducteurs italiens qui vous déchirent les oreilles de leurs cris pendant des demi-journées en faisant des bonds désespérés autour de leur âne, tandis que celui-ci plus prudent qu'eux

ne songe même pas à tirer. Il sait d'avance qu'il ne pourra franchir la montagne avec son fardeau, si un secours plus fort ne lui vient en aide.

Les cris qu'on pousse autour de la pure raison, sa mise aux enchères ne différait pas beaucoup de ce spectacle.

Depuis bientôt deux siècles le monde soupire de plus en plus après elle, et si de temps en temps des révolutions et des guerres n'apportaient quelques changements, on en serait dégoûté depuis longtemps. C'est d'abord le Déisme sans gêne, véritable anglais de la raison, qui veut percer les foules et conquérir une place en jouant des coudes. Ensuite c'est Voltaire et les siens, qui s'ouvrent un passage avec de la boue et des pierres. Puis, c'est cet aride et sot Illuminisme allemand, avec son Rationalisme et son Kantisme. Sous l'empire de la crainte qu'il inspirait, chacun lui eut volontiers cédé le pas, s'il eut apporté avec lui la raison qu'il annonçait avec tant de jactance. C'est à Vienne, sous Joseph II, cette pitoyable littérature de saute-ruisseaux à cinq ou dix kreutzers. C'est enfin l'adoration des déesses de la Raison en personne, sur les autels profanés du Dieu vivant.

Croira-t-on que ce fut suffisant pour amener le monde à la raison ? Non ! Maintenant plus que jamais, les appels qu'on lui adresse, remplissent les coins les plus éloignés de la terre. Parmi ceux qu'on est convenu de nommer « civilisés », il semble que ce soient les hommes qui sentent le plus son absence. Les femmes et les enfants n'y étant pas encore accessibles, peuvent jusqu'à présent du moins conserver la religion. Provisoirement, il en est de même pour la multitude, car on ne peut guère se fier à elle. Pour eux, disent les hommes, il faut quelque chose de meilleur, quelque chose qui soit plus en rapport avec leur dignité, et c'est la souveraineté de la raison : « Le monde a été trop longtemps privé de la raison, le moment est enfin venu de la faire triompher ».

Tel est ce qu'on aime à décorer du nom « d'esprit moderne. » Drapé dans son orgueil, cet esprit regarde

du haut de sa grandeur son devancier, l'esprit des siècles de lumière, et rougit des sottises que celui-ci a faites, au nom de la raison. Mais il a mauvaise grâce à cela. Tout en lui, est commun avec le Rationalisme primitif et maintenant démodé, tout, même le vêtement extérieur. Comme lui, il pousse jusqu'à satiété le même appel à la raison : La raison, mais point de foi ! La raison, mais point de révélation ! La raison, mais point d'autorité ! La raison, mais point d'Eglise ! La religion de la raison, le culte de Dieu d'après la raison, la morale, la piété, la vie tout entière d'après la raison : voilà ce qu'il nous faut !

Ces cris et ces trépignements rappellent les enfants d'Israël abandonnant le Dieu qui les avait tirés d'Egypte, pour se donner à Baal. Depuis le matin, jusqu'à midi, ils s'adressaient à Baal en lui disant : « Baal, exaucez-nous ! Mais Baal ne disait mot ; et il n'y avait personne pour leur répondre pendant qu'ils tournaient autour de l'autel qu'ils avaient fait. Lorsque vint midi, Elie commença à se moquer d'eux, en leur disant : Criez plus haut, car votre dieu Baal parle peut-être à quelqu'un, ou il est en chemin, ou dans une hôtellerie. Il dort peut-être, et il a besoin qu'on le réveille. Et ils se mirent à crier plus haut, mais il n'y avait personne qui répondit ni qui parut entendre ceux qui priaient (1). »

2. — La raison dans le Rationalisme et dans le Christianisme.

Qu'une telle conduite ne rende pas raisonnable, le monde aurait pu le constater sans en faire lui-même une si longue expérience. Cela ne rend pas raisonnable qui n'est pas raisonnable soi-même. On crie beaucoup, mais on n'en devient pas plus sage. Celui qui veut cueillir une pomme doit monter sur l'arbre qui la porte et ne pas se contenter de pousser des cris au pied. Or, la grande erreur et le côté faible du Rationalisme est précisément de croire qu'il suffise de faire de beaux discours sur la raison, pour parvenir jusqu'à

(1) Reg., III, 18. 26 et seq.

elle. Notre religion, au contraire, part de ce principe : qu'on doit seulement se servir de la raison, car l'usage qu'on en fait est une preuve de sa présence. Le Rationalisme met la raison sur les lèvres, le Christianisme, la met dans la tête. L'incrédulité pense qu'on peut désirer d'être raisonnable, et parler de ce désir. La foi dit : La raison résulte seulement d'une vie raisonnable et d'actions raisonnables. Ce n'est pas en se livrant à de belles rêveries, et à des dissertations sans fin sur la raison, qu'on fait preuve d'être raisonnable ; c'est en agissant raisonnablement.

3. — Faire usage de la raison est le premier et le plus impérieux des commandements.

Un jour viendra où le Juge éternel ne dira pas à l'homme : « Combien de fois as-tu prononcé le mot de raison ? ». Il lui posera cette question : « Comment as-tu employé la raison que je t'ai donnée ? Comment as-tu vécu selon ta raison, ou plutôt selon la mienne ? » Telle sera la forme du jugement que subiront tous les hommes, particulièrement ceux qui n'ont pas connu la révélation. Il est tout clair que cette dernière ne peut entrer en ligne de compte, pour ceux qui ont vécu en dehors d'elle sans qu'il y ait de leur propre faute. Leur raison et leur conscience seules, les jugeront. Mais ceux qui portent la culpabilité de leur ignorance de la foi, seront doublement examinés d'après la raison ; une première fois parce qu'ils se seront rapportés exclusivement à elle avec trop d'assurance et trop d'orgueil, une seconde parce qu'ils auraient dû trouver la vérité de la révélation, s'ils en avaient fait usage au lieu de se contenter d'en parler.

Une des plus grandes déceptions, réservées à ceux qui accusent maintenant la loi divine d'opprimer la raison sera la terrible expérience de se voir condamner au tribunal de Dieu, précisément parce qu'ils ont fait trop peu d'usage de cette faculté. Car le premier comme le plus sévère des commandements du Christianisme est que nous devons nous servir de notre raison : « Comment ne discernez-vous pas de vous-mêmes ce qui est

juste (1) ». Ainsi parlait déjà pendant sa vie le Maître à ceux qui prétendaient comprendre tout ce qui est dans le ciel et sous le ciel, et qui pour cette raison pensaient pouvoir laisser de côté les choses du ciel qu'il leur révélait. Et en leur donnant ses avertissements il exhorte ainsi chacun d'eux. « Prends garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres (2) ». « Car si cette lumière en toi est ténèbres, alors combien grandes seront ces ténèbres? » (3).

Donc, tant que quelqu'un fait usage de sa raison, il n'a point perdu toute lumière ni toute espérance de salut; mais celui qui préfère les ténèbres à la lumière, à tel point que, pour échapper à la lumière de la foi, il aime mieux fermer les yeux; celui qui éteint ou bien encore cache la lumière naturelle de son intelligence, celui-là, se juge lui-même comme ennemi de la lumière. Car que demande surtout la foi, sinon de rendre à Dieu un culte raisonnable? (4) L'homme peut-il mieux agir que de soumettre toutes choses à l'empire de sa raison? Chacun doit faire usage de cette faculté. « C'est l'occupation la plus belle et la plus grande qui soit. Toutes les autres s'effacent devant elle (5) ». Ainsi s'exprime le premier défenseur de la révélation chrétienne.

Tous les autres marchent sur ses traces, en proclamant que le devoir premier et inéluctable de l'homme est de faire usage de la raison. Athénagore parle absolument dans le même sens. « Pour connaître la vérité, dit-il, il n'y a pas de voie meilleure et plus sûre que de mettre en mouvement la raison que Dieu a donnée à l'homme (6) ». Tout homme est obligé de diriger ses efforts vers la vérité. Or le chemin pour y arriver est l'usage de la raison. Car « la raison naturelle, bien employée dit saint Jérôme conduit à la connaissance de la

(1) Luc., XII, 57. — (2) Luc., XI, 35, — (3) Matth., VI, 23.
(4) Rom., XII, 1. — (5) Justin. Mart., *Dial. c. Tryph.* 3.
(6) Athenag., *De resurrect.* 17.

vérité et détourne de l'erreur (1) ». « Je vous en conjure ajoute saint Augustin, regardez seulement une fois si dans la nature humaine vous trouvez quelque chose de plus sublime que la raison, cette tête, cet œil de l'âme » (2).

Si Saint Augustin raisonne juste, il faut s'en tenir là. Si vous faites usage de votre raison, ne vous contentez pas d'en parler. C'est ainsi que vous arriverez à la vérité, et par la vérité à la paix.

4. — Les cinq dogmes de la Raison : *a*) l'existence de Dieu.

La première chose que l'homme puisse et doive reconnaître au moyen de sa raison, s'il en fait un usage droit et sérieux, c'est l'existence d'un Créateur, d'un Conservateur et d'un Gouverneur de ce monde. Si le premier et le plus grand devoir de l'homme est d'user de sa raison, la première vérité qu'il doive reconnaître à n'en pas douter, est qu'il y a un Dieu vivant d'où toute chose procède comme de son premier principe, un Dieu qui domine tout comme Seigneur et chef souverain, un Dieu à qui tout se rapporte, comme à son but unique et dernier. « L'existence de Dieu, n'est pas un article de foi, elle est une vérité de raison » (3). Une révélation n'est pas nécessaire pour reconnaître l'action d'un Dieu supra-terrestre, vivant et personnel ; il suffit pour cela que chacun emploie sa raison, car, dit Saint Augustin, « telle est la puissance du Dieu véritable, qu'il est impossible d'en dérober entièrement la connaissance à une créature raisonnable, qui veut faire usage de sa raison » (4). « Dieu a exprimé si clairement sa force invisible éternelle et divine, dans les choses qu'il a créées, qu'il n'y a aucune excuse possible pour celui qui ne les connait pas » (5), « qui n'a pu comprendre le souverain Être par les biens visibles et n'a point reconnu le Créa-

(1) Hieronym, *Comment. in Eccl.* 2. 3.

(2) Augustin., *De libero arbitrio*, 2, 6, 13.

(3) Thomas. 1. q. 2, a, 2, ad 1 ; 2. 2. q. 1, a. 5 ad 3 ; verit. q. 14 a, 9 ad 8 q. 14, a. 9.

(4) August., *In Joan.. tract.* 106, 4. — (5) Rom. I. 19, 20.

teur par la considération de ses ouvrages » (1). « On ne voit pas l'âme avec les yeux du corps dit Aristote, il en est ainsi de Dieu » (2). Et après lui, Cicéron tient le même langage (3). « Mais chacun reconnait l'existence de l'âme à l'activité qu'elle manifeste. Dieu lui aussi se reconnait aux œuvres qu'il a faites » (4). « Puisque rien ne prend naissance dans le hasard, l'existence, la beauté l'harmonie des choses proclament qu'il doit y avoir un Dieu. Tout ce que nous voyons, tout ce dont nous sommes témoins : la terre, le soleil, les étoiles, l'ordre admirable que décèle la rotation de l'univers, le retour périodique des saisons, tout cela est une prédication constante qui doit nous faire penser à l'existence de Dieu » (5). Ainsi parlent Plutarque et Platon, que personne n'accusera d'avoir recueilli ces idées sur les lèvres des prédicateurs chrétiens.

De fait, comme les Anciens le font déjà constamment remarquer, la foi en une divinité se retrouve partout sous une forme quelconque. Souvent cette forme est défigurée, mais peu importe. « Il n'est pas de peuple si barbare, pas d'homme si farouche, qui ne croie à l'existence de Dieu (6) ». Sans doute, beaucoup se font de lui, une très fausse idée : la cause en est à leurs mœurs mauvaises et corrompues. Malgré cela, « toutes les opinions s'accordent pour dire qu'il est une puissance divine (7) ». « Et l'on trouverait plutôt, dit Plutarque, des villes sans remparts, sans lettres, qu'un peuple qui ait tenté de fonder une société sans la foi en Dieu, sans prières, sans serment, et sans sacrifices (8) ».

C'est pourquoi « il est impossible d'admettre, que cette foi universelle soit le résultat d'une convention faite entre les nations, ou l'effet de quelque loi, de quelque

(1) Sap., XIII, 1. seq.
(2) Aristot., *de mundo*. c. 6, (Paris, Didot, III, 630., 25 ss.)
(3) Cicero., *Tuscul*, I, 29.— (4) Plutarch., *de placitis philos*. 1. 6.
(5) Plato., *Legib*. 10, p. 886 a.
(6) Cicéro., *Tuscul*., I, 13. — *Legib*., I, 8.
(7) Cicéro., *Tuscul*., I, 12.— (8) Plutarch., *Adv. Coloten*, 31, 4, 5.

institution. Elle est forcément une croyance suggérée par la nature » (1). Or « ce que la nature enseigne d'un commun accord, est nécessairement vrai (2) ».

5. — Les cinq dogmes de la Raison : *b*) l'obligation de rendre un culte à Dieu.

La seconde vérité qui s'offre d'elle-même à la raison humaine, sans exiger le secours de la révélation, résulte immédiatement de la première. Si Dieu nous a créés, s'il nous conserve avec tout ce que nous avons, il n'est pas suffisant de limiter notre foi en son existence dans l'intérieur de notre esprit. Nous devons aussi reconnaître sa souveraineté toute puissante, lui rendre un culte et nous montrer reconnaissants de ses bienfaits, par des actes et par des œuvres. « Le fils honore son père, dit Dieu par un de ses prophètes, et le serviteur révère son seigneur. Si donc, je suis votre Père, où est l'honneur que vous me rendez ? Si je suis votre Seigneur, où est la crainte que vous me devez ? Si vous présentez une victime aveugle, ou boiteuse, ou malade pour être immolée, n'est-ce pas un mal ? Faites cette offrande à celui qui vous gouverne, et vous verrez si elle lui plaira (3) ». Aristote s'exprime en termes semblables lorsqu'il dit : « que nous ne pourrons jamais assez rendre à Dieu tout l'honneur qui lui revient (4) comme au Seigneur naturel (5) » « comme à celui de qui nous tenons le plus grand des bienfaits : l'existence (6) ». Aussi le culte envers Dieu, n'est que justice. Il est sans contredit le premier et suprême exercice du devoir de la Justice. « La piété, est ou une partie de la justice que nous avons à remplir à l'égard de Dieu, ou bien elle est cette justice elle-même (7) ». « Celui qui n'accomplit pas ce devoir s'appelle très faussement un esprit fort. On pourrait plutôt lui donner le nom d'insensé (8) ». Mais à supposer qu'il veuille l'ac-

(1) Cicéro., *Tuscul.*, I, 13. — (2) Id. *De Naturâ Deorum*, I, 17.
(3) Malach., I, 6, 8. — (4) Eudem., *Moral.*, 7, 10, 13.
(5) Aristot., *Ethic. Nic.*, 8, 14, (16), 4 ; 4, 3, (7), 10.
(6) Id. Id. 9, 2, 8.
(7) Aristot., *De virtut. et vit.*, 5, 2, (Paris, Didot, II, 244). — Cf. Thomas, 2, 2, q. 81, a. 2, 3, 4.
(8) *Magna Moralia*, 1, 5, 4.

complir, il doit le faire complètement et d'une manière convenable. « Quand il s'agit de Dieu, il ne peut être question ni de médiocrité, ni de défectuosité (1) ». Et si nous nous approchons de lui pour lui rendre notre culte, nous devons le faire avec la plus grande vénération. « Nous ne devons jamais nous environner de plus de respect que lorsque nous sommes en la présence de Dieu (2) ».

La foi chrétienne n'a rien à ajouter à ces principes. Il est vrai qu'autrefois, dans l'antiquité leur pratique laissait beaucoup à désirer. Mais il est un fait aussi qu'on ne peut méconnaître. A cette époque, comme maintenant, l'esprit humain ne se considérait pas seulement obligé de servir Dieu par des œuvres. Dans tous les temps, il a compris qu'aucune œuvre ne peut être trop considérable quand il s'agit du culte divin, aucune pratique trop élevée quand il s'agit de rendre nos devoirs à Dieu. Toujours là où les droits de la raison ont été respectés, là où les passions ne les ont pas complètement opprimés, on s'est efforcé de donner au culte cette forme majestueuse et grandiose, chef-d'œuvre d'intelligence et de talent. La Religion chrétienne n'a pas eu besoin d'introduire quelque chose de nouveau. Elle n'a fait que purifier et perfectionner ce qui existait déjà. Elle n'a rien inventé. Ceux qui croient en être quittes avec leurs obligations, en daignant admettre en paroles l'existence de Dieu, sans qu'ils se croient obligés de lui rendre un culte par les œuvres, doivent régler leur compte avec la Religion et la Raison naturelles, non avec la Révélation surnaturelle. Car d'après le témoignage de la raison et le consentement unanime de l'Humanité, notre nature humaine nous fait un devoir de l'action de grâces, de la prière, de l'amour, de la soumission, du

(1) Aristot., *Fragm.*, 59, (Heitz).

(2) Id. id. 77, (Heitz), d'après Sénèque, *Quæst. nat.*, 7, 30, 1.

sacrifice et particulièrement de l'adoration extérieure à l'égard de Dieu.

Sur ce point, comme en beaucoup d'autres, le Christianisme a simplement donné la preuve qu'il est la vraie Religion de la nature et de la raison. Il nous enseigne qu'un culte intérieur résidant seulement dans l'intelligence et dans le cœur, n'est pas suffisant, mais qu'il faut un culte adapté le plus parfaitement possible à la nature de l'homme, un culte qui par conséquent soit exprimé d'une manière sensible.

Celui donc qui rejette cette exigence du Christianisme, ne peut le faire sans nier et la voix de la raison et la nature humaine.

6. — Les cinq dogmes de la Raison : c) l'immortalité de l'âme.

La troisième vérité que la raison nous enseigne d'une manière incontestable est que notre âme, créée à l'image de Dieu, est immortelle comme son Créateur.

L'immortalité de l'âme est encore une de ces vérités que la raison humaine peut et doit trouver d'elle-même, une vérité à laquelle, de fait, elle s'est attachée fermement en tous lieux et dans tous les temps. Sans doute, la religion ordinaire des peuples de l'antiquité est tombée sur ce point en maintes erreurs et a subi différentes fluctuations qui ont pu faire dire à Aristote que : « le jugement de la plus grande foule des humains sur l'immortalité ou la non immortalité de l'âme est partagé et non sûr (1). » Les philosophes eux-mêmes, qui défendent le mieux l'immortalité de l'âme, Socrate, Cicéron, nous laissent souvent douter de la manière dont il faut comprendre cette immortalité. Cependant, c'est un fait indéniable que la croyance à l'immortalité était générale; nous en aurons la preuve quand nous parlerons de la rémunération de l'*au-delà*. Ce qui produisait les doutes ce n'était pour ainsi dire pas la question de savoir si l'âme était immortelle, c'était beaucoup plus la manière dont il fallait entendre la continuation de la vie dans l'*au-delà*.

(1) Aristot., *De sophist. elenchis*, 17, 19.

Il est vrai, que comme la plupart des chrétiens de nos jours, les Grecs légers ne prenaient pas très à cœur l'immortalité de l'âme dans la vie ordinaire. Hérodote en fait foi. Aussi, pouvait-il, en voyant le sérieux avec lequel les Orientaux et particulièrement les Egyptiens considéraient déjà dès ici-bas la persistance de cette vie après la mort, croire que toute la doctrine de l'immortalité de l'âme était d'origine égyptienne (1). Mais non ! cette doctrine n'est ni égyptienne, ni perse, ni indienne, ni péruvienne, ni juive ; elle est comme le dit très bien Cicéron « universellement humaine (2) ».

Comme exception à cette foi unanime de tout ce qu'il y a de plus honorable dans l'humanité, il n'y a que des esprits semblables à ces Grecs dégénérés, qui n'avaient pas honte de souiller les tombeaux de leurs plus proches parents avec ces railleries vulgaires et malsonnantes, telles que l'Anthologie nous les a malheureusement conservées en nombre trop considérable. Mais, qui voudrait attribuer quelque valeur au témoignage de ces moqueurs sans conviction et sans mœurs, pour oser le substituer à la grande voix de tout ce qu'il y a de bon dans l'humanité ? Ces railleries elles-mêmes doivent contribuer à nous rendre le témoignage de la vraie raison plus digne et plus saint. « Aux âges antiques et vénérables, dit Cicéron, on acceptait bien plus sérieusement la foi à l'immortalité qu'aux jours de légèreté qui sont venus plus tard. Il est beaucoup plus honorable de considérer la gravité avec laquelle les Anciens écoutaient la voix vraie et digne de foi de l'humanité (3) » que de voir l'impiété des siècles corrompus et dégénérés.

7. — Les cinq dogmes de la Raison : *d*) la distinction du bien et du mal.

La quatrième chose que la raison fait connaître, à l'homme, c'est la différence du bien et du mal.

En nous enseignant à connaître Dieu comme l'esprit le plus élevé, le plus saint et le plus juste, la raison nous dit aussi que cela est bien qui s'harmonise avec sa nature et

(1) Herod., 2. 123. 2. — (2) Cicero., *Tuscul.*, 1. 3.
(3) Cicero., *Amicit.*, 4; *Tuscul.*, 1. 12.

avec sa volonté; qu'au contraire cela est mal qui est en opposition avec elles. C'est pourquoi cette différence entre le bien et le mal, se trouve chez tous les hommes et chez tous les peuples, bien que dans l'application de détails elle ait été souvent fautive. Mais il ne faut pas s'étonner que les erreurs les plus graves aient pu se glisser en pareille matière. Si l'esprit de l'homme se perd si facilement dans les choses purement abstraites qui ne lui imposent ni devoirs ni sacrifices, l'erreur n'est-elle pas compréhensible quand il s'agit de questions pratiques qui touchent de si près aux passions !

Aussi en prenant l'homme tel qu'il est maintenant, nous pouvons nous attendre ici à de grandes et nombreuses altérations de la vérité.

Cependant malgré toutes ces erreurs pratiques, la foi que cela seul est bien qui concorde avec la volonté divine et que cela est mal qui contredit cette volonté, ne s'est jamais laissé enlever le droit de régner dans le cœur des hommes. Là dessus, personne ne s'exprime mieux qu'Eudème de Rhodes : « Beaucoup d'hommes, dit-il, veulent certainement qu'on fasse le bien. Mais ils considèrent comme bien ce qui satisfait la nature. De même que le médecin a des principes d'après lesquels il peut juger sans se tromper, si quelqu'un est en bonne santé ou malade, de même il y a une règle élevée et fixe d'après laquelle on mesure ce qui est bien et ce qui est mal : Cette règle est la raison. Nous trouvons en elle quelque chose qui commande et quelque chose qui, comme le subordonné, doit obéir aux prescriptions reçues. Or celui qui commande n'est autre que Dieu lui-même. Ce qui toutefois ne veut pas dire que Dieu commande immédiatement dans notre raison, et la contraigne d'agir. Non ! ce qui commande avant tout, c'est l'intelligence ; mais elle commande à cause de Dieu. Donc, là où il y a choix à faire pour atteindre un bien quelconque, on doit avant tout jeter un regard sur Dieu et le choix sera bien fait. Le mal, lui, consiste dans tout ce qui fait obstacle

aux égards que nous devons à Dieu, que ce soit par excès ou par défaut » (1).

Voilà des paroles d'or. Elles nous donnent une preuve irréfutable de la vérité enseignée par l'Apôtre, proclamant que : « Lorsque les païens qui n'ont pas la loi surnaturelle, agissent conformément à leur raison, et d'après l'impulsion de leur nature, font ce que demande la loi, ils donnent un témoignage que même ceux qui n'ont reçu aucune loi extérieure et surnaturelle, portent une loi en eux-mêmes » (2). Personne ne peut éviter cette loi en la niant. Lors même que quelqu'un a rejeté la loi chrétienne, il reste toujours, au dessus de lui, ou plutôt en lui, la loi que sa raison lui proclame et dont il ne pourra se défaire, tant qu'il n'aura pas renié cette faculté. Et qu'a-t-il gagné ? Il a rejeté la loi du Christ, cette loi avec laquelle il pouvait cent fois se justifier devant le souverain juge en lui disant : « Je ne l'ai pas connue, je ne l'ai pas bien comprise », (car il est toujours facile de trouver des excuses quand il s'agit d'une loi positive). Mais quelle excuse pourra-t-il invoquer quand il sera jugé selon la loi qu'il porte partout avec lui, la loi écrite en caractères ineffaçables dans sa propre raison ?

C'est ainsi que cette raison sera la cause d'un jugement très sévère sur le bien et le mal qu'auront fait ceux qui en appelaient à elle seule avec tant d'orgueil : « Si vous aviez été aveugles, leur dira le Maître, vous n'auriez pas de péché ; vous avez dit : « nous voyons, » votre péché demeure (3). »

8. — Les cinq dogmes de la Raison : *e*) le jugement et la sanction éternelle.

Enfin, la cinquième chose, sur laquelle la raison nous donne un témoignage irréfragable, est la rémunération dans l'autre vie.

S'il y a une justice et une puissance en Dieu, s'il y a entre le bien et le mal, une différence qui ne doit point son origine au seul bon plaisir de l'homme, si enfin l'âme continue de vivre après la mort, il doit

(1) Eudem., *Moral.*, 7, 15, 7. 12 seq. — (2) Rom., II, 14.
(3) Joan., IX, 41.

y avoir dans l'autre vie un jugement et une rémunération. Car, s'il est une vérité que les plaintes éternelles et les reproches incessants des hommes prouvent d'une manière si universelle que rarement pareil honneur soit fait à une autre vérité, c'est bien celle qu'ici-bas, le bien ne trouve pas toujours sa récompense et le mal sa punition complète.

De là vient que tous les peuples de tous les temps, ont témoigné dans leurs conceptions religieuses et dans leurs fables populaires, l'intérêt particulier qu'ils portaient au sort de ceux qui avaient pénétré dans l'*au-delà*. L'histoire de la visite qu'Ulysse et Enée firent aux Enfers, a certainement exercé sur les lecteurs d'Homère et de Virgile un attrait non moins grand que les aventures de Saint Brandan et la divine Comédie de Dante, au moyen âge. Les détails avec lesquels Plutarque rapporte la conversion de Thespesius de Soli, qui, après sa mort, vit pendant trois jours, dans les Enfers, les peines des méchants, et qui, rappelé à la vie, devint un homme tout autre (1), montrent que les Anciens n'étaient pas moins édifiés par cette légende, que les pieux et naïfs contemporains des Croisés, par le récit de Tundal ou le Purgatoire de Saint Patrice. Nous ne pouvons douter non plus, que les fables de Minos, le juge des morts, du supplice de Tantale et de Sisyphe n'aient souvent exercé une impression salutaire sur les cœurs bien disposés, triomphé de nombreuses tentations, contribué à l'expiation de plus d'un péché et déterminé à faire le bien.

Quand nous jetons un coup d'œil sur la vie des Anciens, et qu'au milieu des séductions dont ils étaient entourés, nous leur voyons accomplir tant d'actions héroïques, il nous faut certainement les attribuer à la grande influence qu'exerçait sur eux la foi au jugement et à la rémunération dans *l'au-delà*. Cette pensée était

(1) Plutarch., *De sera numinis vindicta*, 22.

la seule qui leur offrit un contre-poids aux exemples séducteurs que leur donnaient de honteuses divinités. Que seraient-ils devenus au milieu d'une telle idolâtrie si la foi à une justice éternelle ne les avait sauvés ! Nous avons, il est vrai, peu de peuples qui l'aient comprise aussi sérieusement que les Égyptiens, dont les doctrines sur le jugement après la mort étaient déjà connues des Anciens (1), et qui nous sont maintenant dévoilées dans toute leur puissance saisissante depuis qu'on a pu déchiffrer leurs inscriptions funéraires (2). Mais toutes les grandes nations civilisées de l'antiquité s'en faisaient la même idée : témoin spécialement les Indiens (3) et les Perses (4). Et il n'est aucun homme réfléchi et sensé, chez qui cette croyance au jugement et à la récompense ne produise une impression profonde.

Nul doute aussi, qu'un grand sérieux moral ne fut contenu dans la magnifique formule par laquelle les chefs des guerriers qui assiégeaient et défendaient Troie prononçaient leurs serments au nom de l'éternelle rémunération :

« Jupiter, notre Père, Souverain de l'Ida, Dieu très glorieux et très grand, Soleil qui vois tout et entends tout ;
Fleuves, terre, et vous qui, après la mort des hommes,
Châtiez rudement dans l'enfer, quiconque a fait un faux serment,
Soyez maintenant nos témoins, nos soutiens et les gardiens de la foi jurée (5). »

Non ! nous ne pouvons douter, que l'idée du jugement après la mort, ait exercé une grande influence moralisatrice sur le peuple dont Platon nous a conservé la croyance dans une description saisissante bien connue (6). « Si

(1) Diodor., 1, 92, 3, seq. — Porphyr., *De abstinentia*, 4. 10.
(2) Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, III, 121 et seq. — Uhlmann, *Œg. Alterthumskunde*, II, 220 et seq.; IV, 176 et seq., 191 et seq. — Fischer, *Heidenthum*, 272, 330 et seq.
(3) Muir, *Original Sanscrit texts*, V, 305 et seq. — Cf. Müller, *Essays*, I, 45, seq. — Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, I, 458 ; II, 151, 164, seq.
(4) Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, II, 82, 90, 150. — Fischer, *Heidenthum*, 127, 154, 160.
(5) Homère, *Il.*, III, 276 et sq., XIX, 258 et sq.
(6) Naegelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 28-43.

l'âme est immortelle, dit-il, elle demande qu'on la cultive, qu'on en prenne soin, non seulement pour ce temps que nous appelons la vie, mais aussi pour le temps qui la suit, c'est-à-dire pour l'éternité ; car, si vous réfléchissez bien, vous comprendrez qu'il est dangereux de la négliger. Si la mort était la dissolution de tout, ce serait tout profit pour les méchants d'être, après leur trépas, délivrés tout à la fois de leur corps, de leur âme et de leurs vices ; puisque l'âme est immortelle, elle ne peut se délivrer de ses maux et se sauver qu'en devenant très bonne et très sage, car elle n'emporte avec elle que ses bonnes ou ses mauvaises actions, ses vertus ou ses vices, qui sont la cause de son bonheur, ou de son malheur éternel, lesquels commencent à partir de son arrivée dans les Enfers. Et l'on dit qu'après le trépas de chacun, le génie qui a été chargé de lui pendant la vie, le conduit dans un certain lieu où il faut que tous les morts se réunissent pour être jugés (1). Lorsque les morts ont atteint les lieux ou leur démon les conduit, ils sont tous jugés, qu'ils aient mené une vie sainte et juste, où aient vieilli dans l'injustice et l'impiété. Ceux qui ont vécu sans être tout à fait criminels, ni tout à fait innocents, subissent des peines proportionnées à leurs crimes, jusqu'à ce que, purgés et lavés de leurs péchés, et délivrés ensuite, ils reçoivent la récompense de leurs bonnes actions. Ceux qui sont trouvés incurables, vu la grandeur de leurs péchés, leurs sacrilèges et leurs meurtres, ou d'autres crimes semblables, sont précipités par la fatale destinée qui les juge, dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais (2). Il faut donc faire en sorte d'acquérir de la prudence et des vertus, car c'est une noble espérance que celle qui s'offre à nous, et la récompense que nous attendons est précieuse et magnifique (3) ». Ainsi s'exprime Platon. Et sur ce même point historique, le beau proverbe in-

(1) Plato., *Phœdo.*, LVII, p. 107 et seq.
(2) Plato., *Phœdo.*, LXII, p. 113.
(3) Id. id. LXIII, p. 114, Cf. *Gorgias*, C. 79, 82.

dien, qui suit, donne une règle de vie digne de la plus haute considération.

« Jeune homme, agis aux jours de ta jeunesse,
« Pour rendre gai le soir de ta vieillesse
« Vis sur la terre où le sort t'exila
« Pour être heureux, plus tard dans l'*au-delà*» (1).

En face de tels témoignages, quelle doit être la conduite du docteur, et même du prédicateur chrétien exhortant à la pénitence ? Les citer sans commentaires. Quelles objections peuvent leur opposer ceux qui en appellent toujours à la raison naturelle contre la révélation chrétienne ? Peut-être que ces témoignages s'harmonisent trop bien avec la foi ? Mais faut-il que la raison taise la vérité, quand la foi l'approuve ? Ou n'est-ce pas plutôt une preuve de la vérité de la raison et de la foi quand toutes deux s'accordent sur le même point ? Est-il possible d'abuser plus indignement de la raison que de s'en rapporter à elle, à cette seule condition qu'elle se moque de la foi et qu'elle la rejette au moment où toutes les deux vont tomber d'accord ? Peut-on commettre une faute plus grande, et assumer une responsabilité plus lourde, qu'en demandant des consolations à la raison, uniquement en haine de la foi ? N'est-ce pas lui mettre des chaines, lui imposer des barrières et gêner la liberté de ses mouvements ? Or, voilà ce que font ceux qui prétendent s'appuyer uniquement sur la raison, ceux qui veulent n'admettre que ce qu'elle prouve, ceux qui rejettent la foi parce qu'elle l'asservit et s'oppose a son développement, ceux enfin qui lui accordent une puissance infinie, et un champ d'action illimité. Cependant, il n'y a rien là dedans dont la foi doive rougir. C'est au contraire un éloquent plaidoyer en sa faveur, si ceux qui la combattent ne peuvent le faire avec chance de succès, qu'en dépouillant la raison de sa liberté et en lui imposant silence. 9. — Raison et Foi.

De quel côté sont donc les vrais représentants de la

(1) Fritze. *Indische Sprüche* 177.

raison ? Que penser de ceux qui pour échapper au précepte de croire, prétendent ne juger que par elle? Pouvons-nous les prendre au sérieux, ou les supposer animés d'un amour sincère de la vérité? Non ! Puissent ceux qui sont en cause nous pardonner ce jugement que nous portons sur eux ! Mais si nous parlons ainsi, c'est que nous avons des raisons et des preuves réelles de ce que nous avançons.

Nous avons connu un prêtre possédant une science qui n'était rien moins que médiocre et une facilité de réplique encore plus grande. Ce prêtre voyageait un jour en bateau à vapeur sur le lac de Constance. Deux messieurs parmi ses compagnons voulurent profiter de la circonstance qui leur était offerte pour le tourner en ridicule, lui et sa foi de charbonnier, devant la foule rassemblée sur le pont. Mais mal leur en prit. Provoqué, le prêtre sauta sur un tonneau qui se trouvait à proximité afin d'être mieux entendu de ceux qui se hâtaient de l'entourer, dans l'espérance d'assister à une défaite de la foi et passa immédiatement de la défense à l'attaque. « Nous sommes ici sur un bateau, n'est-ce pas, dit-il? — Oui. — N'est-il pas vrai que le bateau se meut? — Naturellement. — Le bateau ne se meut point seul, mais c'est la machine qui le met en mouvement ? — Oui, allait répondre pour la troisième fois le provocateur, quand son compagnon que l'anxiété commençait à gagner lui souffla : « Dis : non ! Sans cela tu es pris. Crois-moi, tu verras ». Mais la chose paraissait par trop déraisonnable, et l'esprit fort dit : « Oui ». — Bien ! continua le prêtre, la machine ne s'est point faite seule, mais elle est l'œuvre d'un esprit intelligent et réfléchi ? — Oui ! — Et quand la machine a été faite, elle ne se serait point mise seule en mouvement, si un autre esprit intelligent et supérieur ne lui eut imprimé ce mouvement? — Oui ! — Et quand même elle a été mise en mouvement, elle ne conduirait pas le bateau au but projeté, si un autre esprit intelligent et plus puissant ne dirigeait la machine?

— Certainement non ! — Eh bien ! n'est-il pas vrai que ce grand monde soit aussi une machine beaucoup plus grandiose et beaucoup plus compliquée que cette petite coquille de noix qui vogue ici sur le lac ? — Oui ! — Alors vous admettez qu'un esprit bien plus intelligent, bien plus élevé, bien plus puissant que le premier ait présidé à la fabrication, à la mise en mouvement et à la direction de cette gigantesque machine, sans quoi elle n'existerait pas, ne pourrait se mouvoir, et n'atteindrait jamais son but ? — Très certainement oui ; et à plus forte raison. — « Vois-tu maintenant ce que je t'avais dit ? lui souffla de nouveau son ami en lui coupant la parole. Tu es pris. Pourquoi as-tu commencé par dire oui ? Celui qui cède une fois à ces calotins est perdu », et furieux il s'en alla. Il était un de ceux pour qui l'esprit de Dieu a prononcé ces dures paroles : « Il n'a point voulu s'instruire pour faire le bien (1) ».

« A ces gens, il manquait l'amour de la vérité (2) ». Le pauvre homme se fâchait contre son ami, de ce que celui-ci avait donné raison au prêtre sur un tout petit point. En réalité, sa colère n'atteignait ni son ami ni le prêtre, mais la vérité et la raison. Voici simplement ce que signifiait ses paroles grossières : « Celui qui suit la raison et rend un témoignage sincère à la vérité, doit en définitive se soumettre à la foi et reconnaître la Révélation, à supposer qu'il reste conséquent, loyal, et qu'il se soumette de bon gré à chaque exigence nouvelle de la vérité et de la raison, comme il s'y est soumis la première fois. »

La meilleure école préparatoire de la foi est le bon usage de la raison.

10. — Il est plus difficile de vivre selon la Raison que selon la Foi.

Celui qui est sincère à l'endroit de la vérité et de la raison n'éprouve pas beaucoup de difficultés avec la foi. La fidélité à la voix de la raison, la soumission empressée à la vérité reconnue, peu importe d'où elle vienne, conduisent facilement à l'acceptation de la vérité révé-

(1) Psalm., XXXV, 4. — (2) II Thessal., II, 10.

lée. Parfois il est vrai, le cœur de l'homme se heurte à des difficultés. C'est à dessein que nous disons : le cœur ; lui seul en trouve de semblables, et le cas est loin d'être inouï. Où le cœur n'en soulève aucune, l'intelligence n'en rencontre pas beaucoup. Mais la plupart du temps, les difficultés n'atteignent pas le côté surnaturel des vérités de la foi. Elles s'arrêtent au côté naturel que la raison nous fait connaître. La foi ne nous offre pour ainsi dire que des promesses consolantes. Les vérités qui nous imposent des obligations, des victoires et des combats, appartiennent pour la plupart, à la religion naturelle. Tant que Paul prêcha la foi en Jésus-Christ à Félix, celui-ci n'eût rien à objecter. Lorsqu'il lui parla de la justice, de la charité et du jugement, il se mit à trembler, puis le congédia (1). C'est l'éternelle expérience de chaque jour. Que peut-il y avoir de plus consolant que la foi en l'incarnation de Dieu, foi que nous sommes chers à Dieu, qu'au lieu de nous donner nous-mêmes à la mort il a sacrifié son propre Fils, la foi en l'effacement du péché par son sang, la foi en l'éternelle félicité dans son royaume et dans la complète possession de Dieu lui-même ? Comment un homme pourrait-il dire qu'il trouve de la difficulté dans l'acceptation de pareilles doctrines ? Mais ne pas même convoiter le bien du prochain, refuser un bien considérable qu'on pourrait obtenir au prix d'un tout petit mensonge, fermer son cœur aux plaisirs défendus et ses yeux à la beauté séductrice, s'arracher d'un danger qu'on chérit, briser de doux liens qui enlèvent toute force et toute réflexion, sont des choses qui coûtent des luttes, des sacrifices, et souvent des saignements de cœur. Ne jamais violer les lois de la propriété, de la loyauté, de la vérité et de la justice ; triompher du plaisir, de la langue, des désirs de vengeance, de l'ambition ; ne jamais porter atteinte à la charité fraternelle, à la tempérance,

(1) Act. Ap., XXIV, 24, 25.

à la patience, sont des qualités qui demandent un grand empire sur soi-même, et une grande abnégation. Mais parce que beaucoup de personnes les considèrent comme trop difficiles, elles en prennent acte pour accuser la religion chrétienne d'imposer à l'homme des fardeaux qu'il ne peut porter. En vérité, ils ont tort. Car ce sont là simplement des commandements que la raison, la religion et la morale naturelles lui imposent déjà.

Le Christianisme n'a fait que les confirmer, parce qu'ils sont des exigences de la vraie nature. Il leur a donné en même temps une nouvelle force par la grâce, en vertu de laquelle on les observe plus fortement, mais ils ne sont pas de son invention. Si les hommes trouvent en eux les plus grandes difficultés, c'est une preuve que pour eux, il est plus difficile de vivre en conformité avec la nature et avec la raison, que d'observer les exigences de la foi. Et c'est très facile à comprendre, car la grâce se met du côté de la foi, tandis que la nature doit puiser toutes ses forces en elle-même. Et la nature est si faible, si facile à entraîner dans l'erreur, si infirme pour accomplir son devoir quand elle le connaît !

11. — Nécessité d'un Révélation supérieure comme secours donné à la raison.

Quelle chose singulière que l'homme prête si peu l'oreille à cette vérité ! S'il fallait donner une preuve pour démontrer que l'homme n'est pas ce qu'il devrait être, celle-ci seule serait plus que suffisante. De même que le petit enfant prend pour une injure la recommandation qu'on lui fait de ne point s'égarer ou de ne point trébucher, ainsi, rien ne blesse plus facilement l'homme que de lui dire, en signe d'avertissement, combien il est sujet à l'erreur et exposé à faire des faux pas. Puis, quand il s'est égaré, quand il est tombé, alors tout le monde doit l'excuser, parce que l'erreur est du domaine de l'humanité, et que nous pouvons tomber chaque jour.

Mais, pour avoir le droit d'invoquer cette excuse, il faut nous être laissé dire auparavant, en signe d'ins-

truction et d'avertissement que notre intelligence s'égare facilement et que notre nature est très faible et très faillible. Or, à qui ce devoir incombe-t-il plus qu'à la foi chrétienne ? Qui, plus généreusement qu'elle, reconnaît les droits et les capacités de la nature et de la raison ? Ne les défend-elle pas beaucoup mieux que le monde lui-même, avec ses prétentions à n'admettre que la valeur de la nature et de la raison ?

Contre les attaques dont la puissance humaine a été l'objet, la foi chrétienne a toujours soutenu énergiquement cette vérité que l'homme est en état de connaître ce qui est nécessaire pour arriver à sa destinée naturelle. Et il ne suffit pas comme l'ont fait de nombreux sectaires, beaucoup de philosophes et de poëtes, d'attribuer à l'homme seulement une moitié de puissance.

L'Église tolère encore moins cette doctrine qui prétend que l'humanité ne doit pas à ses investigations personnelles la croyance à l'existence de Dieu, à la réalité d'un *au delà* et d'une vie éternelle ; mais qu'elle la possède seulement en vertu d'un souvenir de la Révélation surnaturelle primitive ; qu'aujourd'hui encore l'individu ne pourrait trouver ces vérités par les propres forces de son esprit, si d'autres ne les lui communiquaient, ou, que s'il les trouvait, elles pourraient tout au plus le satisfaire personnellement, sans jamais avoir une valeur qui s'étendit à l'humanité tout entière (1). Non ! l'homme peut parfaitement connaître de lui-même, par les propres forces de sa nature, avec une entière certitude et une évidence complète, Dieu son Créateur, son Seigneur et sa dernière fin, ainsi que l'obligation qu'il a de le servir (2). Et cette capacité, l'homme ne l'a pas simplement possédée au commencement, avant qu'il soit tombé si bas, mais elle lui est restée, même après la chute.

(1) *Theses a Bautain subscriptæ*, 1, 4, 6 ; *a Bonetty subs.*, 2, 3. (Denziger, *Enchiridion*, 1488, 1491, 1493, 1506, 1507.

(2) Concil. Vatican., *de fide*, 2, cap. 2 ; can. 1.

Telle est la doctrine du Christianisme qui s'est toujours opposé de toutes ses forces à chaque effort tenté pour rabaisser les puissances de l'homme. Mais, après avoir tant combattu pour son honneur, il semble qu'il ait bien le droit de lui montrer sa faiblesse. Et ce droit, on ne peut le lui enlever, lorsqu'il en use avec une modération aussi grande qu'il le fait.

C'est pourquoi, le Christianisme enseigne d'autre part, que la chute originelle a fait subir un grand dommage à l'homme. Intérieurement, il est aveuglé, trompé, gêné par ses passions. Au dehors, tout lui est obstacle et occasion de chute. Abandonné à lui-même, il lui est difficile de faire un usage complet de sa raison, de l'exercer sans erreur, à plus forte raison de vivre conformément à ce que la nature et la raison lui imposent. S'il y a donc un secours qu'il doive reconnaître comme lui étant indispensable, un secours qu'il doive demander avec ardeur et recevoir avec reconnaissance, à supposer qu'il veuille atteindre sa fin naturelle, c'est celui d'une lumière dont l'éclat soit plus vif que celui de sa raison, d'une puissance dont la force soit plus grande que celle de sa nature. Si l'esprit humain dit avec le poète du Nord :

« Le sage sait beaucoup de choses ».
« Son regard plonge au loin » (1),

c'est parfait, et personne n'a plus rien à objecter.

Mais combien y a-t-il de sages ? Quel est celui qui ne rougit point de se donner ce nom ? Et les vrais sages ne sont-ils pas ceux qui disent avec Socrate : « Qu'ils ne savent qu'une chose, c'est qu'ils ne savent rien ? » (2) Le sot méprise le conseil, le sage l'accepte partout où il le rencontre. L'insensé croit qu'il se suffit à lui-même, le sage avoue sans honte avec Sénèque que : « personne n'est assez fort pour se suffire, et qu'il faut qu'un autre nous tende la main pour nous tirer de l'abîme. » (3)

(1) Voluspá, 44. 1.2. (Edda 1.)
(2) Plato., *Apolog.*, 6. p. 21, d ; 9, p. 23, b ; *Thœtet.*, 7, p. 150, c.
(3) Seneca, *Epis.*, 52, 2.

12. — Dangers et devoirs de la Raison.

C'est ainsi que l'usage droit et bien entendu de la raison la conduit à réclamer d'elle-même une lumière plus élevée que la sienne, la lumière de la Révélation surnaturelle, et à reconnaître avec empressement, même avec joie, dans celle-ci un secours venant très à propos pour fortifier la faiblesse humaine. En d'autres termes, il conduit à la foi. Mais on n'arrive à ce double but, que dans la seule hypothèse où la raison fait son devoir.

Or, ce devoir est double. Le premier, celui qui appartient en propre à la raison, comme nous l'avons déjà développé précédemment, est qu'ayant conscience du sentiment de sa force et de sa faiblesse, cette faculté dirige sérieusement et sans présomption tous ses efforts vers la vérité, jusqu'où celle-ci lui est accessible. Le second, accidentel il est vrai, mais plus urgent, est de dompter son plus grand, pour ne pas dire son unique ennemi. A moins d'en triompher, de l'apprivoiser, la vérité apparaît toujours dans un lointain inaccessible. Tant que cet ennemi règne, l'âme ne se connaît pas ; elle ne connaît pas ce qui est en elle, à plus forte raison ce qui est au-dessus d'elle. Cet ennemi quel est-il ? C'est le seul souci de notre pauvre époque aveuglée : la crainte que la Révélation ne porte préjudice à l'intelligence. Le raisonnement est aussi juste que si quelqu'un appréhendait la lumière comme étant nuisible aux yeux. Qui ne taxerait cette peur de folie ridicule ? L'ennemi des yeux n'est pas la lumière : ce sont les ténèbres, la poussière, les brouillards et la fumée. Les ténèbres du cœur, la fumée des convoitises, les nuages et la poussière des passions, voilà les grands obstacles de la raison. Le cœur corrompu, désordonné, voilà l'ennemi de l'intelligence, du jugement et de la vérité. « Toute passion que la raison n'aura pas domptée et qui aura par là le temps et la force de croître, dit Aristote, renversera cette raison du trône qu'elle doit occuper dans l'âme » (1).

(1) Arist., *Ethic.*, 3, 12, (15), 7.

C'est donc pour celle-ci un devoir indispensable de conquérir l'empire sur ses passions et de régner sur elles. C'est pourquoi « Dieu l'a placée dans l'âme comme une citadelle magnifique, afin de gouverner les bas penchants et de les contraindre à l'obéissance » (1). C'est alors seulement, qu'elle peut aborder sa tâche propre : la recherche de la vérité, avec calme et chance de succès. Il faut donc l'avouer, bien que la raison soit destinée à la connaissance de la vérité, elle est aussi donnée avant tout à l'homme pour « maîtriser ses bas instincts » (2). Et ce sont précisément les efforts qu'elle fait pour accomplir cette tâche, qui la rendent « saine, droite et solide » (3).

C'est ainsi, qu'il y a un merveilleux échange dans les rôles. Au lieu de travailler à chercher la vérité que, la raison commence par purifier le cœur : « c'est souvent beaucoup moins l'effort de la réflexion, que la pureté et la sincérité du cœur qui amènent à la connaissance de la vérité (4) ». « La sagesse n'est point dans une âme malveillante et n'habite point dans un corps soumis au péché (5) ». C'est dans un cœur pur qu'elle fait son séjour. Quand une fois on a imposé silence aux passions, quand l'orgueil est vaincu et quand la paix règne dans l'âme, c'est alors que l'homme pense juste et trouve sans grande difficulté le chemin de la vérité. Car « ceux qui l'aiment la découvrent aisément et ceux qui la cherchent la trouvent. Elle prévient même ceux qui la désirent et se montre à eux la première (6) ».

Donc, si la raison doit préparer le chemin à la foi, le cœur de son côté doit préparer le chemin et à la raison et à la foi. C'est par le cœur que commencent toutes les maladies de l'esprit ; c'est par le cœur aussi que vient la guérison. Un cœur pur, un esprit éclairé, une foi ferme : tel est le moyen de résoudre toutes les énigmes.

(1) Augustin., *Civ. Dei.*, 14, 19. — (2) Augustin., S. 8, 6.
(3) Eudem., *Moral.*, 2, 11, 1. — (4) Augustin., *in Joann.*, *tract.*, 18 ; 7.
(5) Sap., I, 4. — (6) Sap., VI, 13, 14.

TROISIÈME CONFÉRENCE

LA CONSCIENCE

1. La faiblesse des caractères à notre époque. — 2. Mépris que la science moderne fait de la conscience. — 3. Ce qu'est la conscience. — 4. Conscience et loi. Hétéronomie ou autonomie. — 5. Le premier acte de la conscience : elle joue le rôle de législateur. D'où vient l'objectivité de la loi ? — 6. Le second acte de la conscience : elle joue le rôle de témoin. — 7. Le troisième acte : elle joue le rôle de juge. — 8. La crainte de Dieu et la délicatesse de conscience comme commencement de la sagesse. — 9. La fidélité à la conscience, le plus général des devoirs. — 10. La fidélité à la conscience, comme fondement de toutes les vertus. Une proposition.

1. — La faiblesse des caractères à notre époque.

Sans voir les choses en noir, et sans prendre plaisir à tout condamner, (ce dont Dieu veuille à tout jamais préserver ses serviteurs), l'homme le mieux intentionné doit avouer que dans le caractère de l'humanité moderne, une certaine faiblesse se fait trop remarquer à notre désavantage. La vieille parole : « Il ne faut jamais compter sur autrui, » nous ne la connaissons plus, ou nous secouons sur elle la tête avec mélancolie.

Quel changement dans notre vie publique, tout entière si ce principe venait à dominer? La multitude des limiers de police et des gardiens de la sûreté serait inutile dans le monde ; les avocats et les juges de paix pourraient fermer à l'instant leurs cabinets de consultations. Et les journalistes, que deviendraient-ils? Où trouveraient-ils un public pour vivre aux dépens de sa crédulité et de son inexpérience à se former un jugement, comme ils le font aujourd'hui si facilement ? A peine nous reconnaîtrions-nous dans notre ville natale, si tout à coup nous étions transportés au milieu de gens ayant chacun sa façon propre et indépendante de penser et de s'exprimer.

Quand nous lisons par hasard dans une vieille chro-

nique la vie et la manière d'agir de nos ancêtres, au moyen-âge, tout tourne dans notre tête. Nous comprenons difficilement comment les gens de cette époque pouvaient avoir des relations entre eux et former une société. Tout cela nous paraît bizarre. Nous ne savons que rêver et soupirer sur la pauvreté des esprits et des choses d'alors. Nous ne pouvons concevoir un homme, et encore moins une société, sous une autre forme que celle-ci : chacun vit non-seulement pour le tout, comme jadis dans le moyen-âge, mais chacun vit du tout comme dans l'antiquité païenne. C'est la puissance de l'Etat qui doit s'occuper pour nous de tout ce dont nous avons besoin : objets de première nécessité ou choses affectées au luxe. C'est elle qui doit prendre des mesures contre la trichine, le phylloxéra et la petite vérole ; elle qui doit s'occuper d'assainir l'air, de donner l'heure juste et veiller à ce que la hauteur du *la* soit la même dans tous les orchestres. Mon voisin a-t-il oublié de me rendre une cuiller qu'il m'avait empruntée ? J'ai le courage de ne pas la recevoir autrement que par les mains des représentants galonnés de Sa Majesté le prince régnant et munis d'un jugement du tribunal : précaution nécessaire afin de ne pas être impliqué moi même dans des procès, et encourir une peine pour avoir récupéré mon bien, sans y avoir été autorisé. Si je fais un paiement, si j'envoie une lettre, bien que je fasse usage de ce qui m'appartient, je vis chez moi dans la crainte constante d'avoir violé quelque loi et de me charger les épaules de négociations ennuyeuses. De là, ce manque d'indépendance dans les actions publiques, ces égards sans fin, cette maladie de tout faire régler par les serviteurs du pouvoir.

Et si cette dépendance se limitait seulement à la vie publique ! Mais hélas ! on pourrait presque dire qu'elle s'est encore emparée davantage de la vie intérieure. Quel est celui qui ose exprimer ses convictions avant de savoir si elles sont conformes au goût de ceux qui l'entourent ? On va même parfois si loin, qu'on arrive à n'avoir plus

d'autre manière de voir que celle de son entourage : nous sommes noir foncé avec ceux qui sont noirs, écarlate avec ceux qui sont rouges. Nous nous livrons sans défense au premier qui s'offre à nous, que ce soit un ardent champion de la vérité ou un de ses contradicteurs. Nous n'osons ni le contredire, ni même penser autre chose que ce qu'il pense. Finalement, nous n'avons plus d'opinion personnelle.

A force de ne point faire usage de nos convictions, nous les avons laissées se rouiller ; nous avons même laissé la rouille les ronger. Alors une espèce de vide se produit en nous. Nous ressentons un malaise intérieur que nous essayons de calmer avec cette consolation factice : a quoi bon des opinions personnelles ? n'avons-nous pas l'opinion publique pour les remplacer ? Est-ce que chacun ne se courbe pas devant elle, même celui qui tient le pouvoir ? Pourquoi vouloir être plus prudents et plus indépendants que les autres ? Faisons comme eux, nous aurons partout paix et amitié ; nous traverserons le monde dans d'excellentes conditions, et n'importe où nous allions, partout nous trouverons considération, louange et honneur. Si au contraire, nous foulons tout cela aux pieds, nous restons seuls, nous n'arrivons jamais à quoi que ce soit, personne ne parle de nous ; si on s'en occupe, c'est tout au plus pour nous considérer comme des gens qui ne comprennent ni le monde ni l'époque. Et nous ne voulons pas qu'on dise cela de nous, car s'il faut vivre dans le monde, il faut aussi savoir s'accommoder au monde.

2. — Mépris que la science moderne fait de la conscience.

Qu'avec un tel manque de principes, il y ait actuellement si peu de caractères qui émergent, c'est là un phénomène voulu par la nature des choses et qui n'a besoin d'aucune explication. Mais il en résulte la nécessité d'autant plus impérieuse de se demander d'où vient cette déplorable faiblesse, et comment on peut y remédier. La réponse n'est pas difficile. Celui qui passe sa vie sans principe bien arrêtés, qui juge aujourd'hui d'après la

leçon qu'on lui a faite le matin, qui agit demain comme on le lui aura insinué demain, n'est pas un homme de caractère et n'en sera jamais un. Celui-là seul est homme de caractère qui possède des principes personnels, parle et agit inébranlablement d'après ces principes, toutes les fois que dans son intérieur il le juge bon et opportun, selon les différents cas particuliers et cela quoiqu'il puisse en retirer : louange ou utilité, dommage ou propos malveillants. Un homme de conscience est toujours un homme de caractère. Là où il y a conscience, là il y a indépendance. Mais celui qui semblable au roseau, est si faible et si flexible qu'il se plie au souffle de tous les vents, celui-là n'a pas une conscience droite ou une conscience solide.

C'est depuis qu'on ne fait plus aucun cas de la formation de la conscience, que nous n'avons plus de caractères. Si nous attirons l'attention sur ce que nous appelons la faiblesse des caractères, comme étant un signe de notre époque et un signe qui doit donner à réfléchir, nous pourrions tout aussi bien lui donner un autre nom et l'appeler : le mépris de la conscience. Et ici, nous ne pouvons nous empêcher d'élever une accusation générale contre ceux dans les mains desquels repose la formation du soit-disant esprit de l'époque ou de l'opinion publique.

Dans la philosophie moderne et dans toutes les branches de la civilisation, qui empruntent leur matière à la philosophie, il n'est aucun enseignement qui soit plus négligé ou plus défiguré dans la pédagogie que celui qu'on pourrait appeler « l'enseignement de la conscience » : cependant, c'est le plus important et celui dont l'influence est la plus considérable. Les Anciens nous ont laissé encore ici la preuve qu'ils avaient des lacunes frappantes (1). En cela, ils sont excusables, parce que sans la lumière de la révélation, ils ne pouvaient

(1) Stæudlin, *Geschischte der Lehre vom Gevissen*, 6—20.

explorer avec sûreté ce domaine du cœur humain le plus difficile et le plus caché qui soit. C'est pourquoi la philosophie moderne est passible d'un double reproche. Le premier, de vouloir se passer d'une lumière plus élevée que la sienne, dans une chose si obscure et exposée à tant d'erreurs par suite des mauvaises passions du cœur. Le second de s'obstiner à pénétrer ces secrets d'un œil troublé. Ayant passé superficiellement sur une doctrine très importante et féconde en conséquences, elle est d'autant moins apte à la connaître.

L'enseignement de la conscience, disons-nous, est un des côtés les plus faibles dans la nouvelle philosophie. Il est déjà souverainement étrange que celle-ci n'admette pas une conscience *antécédente*, mais seulement la conscience *subséquente*. C'est encore de plus mauvais augure qu'elle reconnaisse cette dernière uniquement sous la forme d'un juge qui condamne et punit. Chalybaus lui-même, qui pourtant reconnait toujours la voix législatrice de la conscience, la fait naître dans l'opposition du bien et du mal, dans la contradiction de l'homme avec sa destinée (1). Faut-il en inférer que ces philosophes n'aient pas accompli un seul acte bon dans toute leur vie, parce qu'ils confondent la conscience et le remords de la conscience et qu'ils n'ont pas connu le témoignage rémunérateur et consolant d'une bonne conscience ? Loin de nous une telle pensée ! Toutefois, ce fait surprenant nous donne le droit de nous tenir en garde contre les téméraires prétentions de la moderne philosophie. Malgré l'inexpérience dont elle fait preuve dans les choses de la vie intérieure, elle croit n'avoir jamais fait assez pour abaisser la morale chrétienne.

Il lui serait cependant plus avantageux de garder le silence, quand, avec Spinoza, elle n'a rien de mieux à dire que : « les remords de la conscience sont l'opposé de la joie, ou une tristesse à laquelle se joint l'idée

(1) Chalybœus, *Speculative Ethik.*, I, 224.

d'une chose passée et arrivée contre toute attente » (1). Stæudlin a donc raison de dire qu' « il est impossible de parler de la conscience d'une manière plus terne, plus insignifiante, plus obscure et plus incompréhensible, » (2) et Kuno Fischer est admirable dans les quelques lignes où il combat cette accusation : « Attendre du spinozisme une morale dont on puisse se servir comme règle de ses actions, dit-il, autant vaudrait attendre qu'un chêne produisit des citrouilles. Spinoza n'est pas un moraliste, et d'après la nature des choses, il ne pouvait pas l'être. Le spinozisme n'est pas un système de morale » (3).

Pourquoi donc ces Messieurs écrivent-ils sur des matières qu'ils sont incapables de traiter? Pourquoi ont-ils l'arrogante prétention de rabaisser si bas la morale du Christianisme et de lui opposer leur propre morale afin de bannir la première de tous les cœurs? Si seulement les héritiers de Spinoza étaient aussi modestes qu'ils sont pleins de suffisance ! C'est sans jalousie que nous laissons à la morale de Spinoza la possession de ses glands. Si elle y prend plaisir, nous ne lui demanderons point de citrouilles : c'est un fruit qui est loin d'avoir nos préférences. Puisse seulement cette doctrine, laisser à l'olivier l'olive, au figuier la douce figue, au cep son magnifique raisin et ne pas nous donner, à nous qui sommes habitués à puiser dans les jardins du Maître du ciel, une nourriture humaine et des fruits délicieux, de retourner à la pâture quelque peu suspecte des glands.

De plus, nous avouerons que la doctrine de la conscience contenue dans les manuels du protestantisme moderne, est encore pire que celle de nos philosophes. Si nous n'avions pas le choix nous préférions les glands de

(1) Spinoza. *Eth.*, p. 3. prop. 18, obs, 18 ; prop. 59. n. 17.

(2) Stæudlin. *Geschichte der Lehre vom Gevissen*, 125.

(3) Kuno Fischer. *Gesch. der neuern Philosophie* (2) I, II, 563.

la philosophie aux détritus de la nouvelle théologie protestante.

Le plus célèbre moraliste du protestantime actuel, Richard Rothe, est très éloigné de voir dans la conscience un don de Dieu ou un privilège de la nature humaine. Elle est plutôt selon lui une suite de la chute de l'homme et un obcurcissement de sa lumière intérieure, obscurcissement dans lequel il est tombé en punition du péché (1). Franchement, il ne faut plus nous étonner qu'on ne donne plus rien à la conscience, ni dans l'éducation, ni dans la vie morale, qu'on n'en parle même pas. Qu'adviendra-t-il de l'une et de l'autre? Les faits nous le montreront.

3. — Ce que c'est que la conscience.

Mais, si nous voulons nous rendre compte du dommage que causent à l'homme ceux qui obscurcissent sa conscience et la troublent, il n'y a qu'à examiner la raison pour laquelle la bonté du Créateur nous l'a donnée, et nous le verrons immédiatement. La conscience n'est pas la partie la plus secondaire de l'image divine. Sans elle il serait difficile de former en nous cette image. La conscience nous dit combien Dieu est un sage éducateur du genre humain. C'est seulement par la conscience que nous sommes en état de mener une vie morale indépendante. C'est la conscience seule qui nous rend capables de nous approcher de la perfection morale à laquelle nous sommes destinés.

Dieu ne s'est pas seulement contenté de déposer dans notre raison les idées les plus générales du bien et du mal. Nous y trouvons de plus toute une série de principes qui règlent notre vie morale, et qui se présentent à nous comme des lois qui se comprennent d'elles-mêmes, des lois inviolables. Personne ne nous les a proclamées ; nous les avons trouvées en nous au réveil de notre intelligence. Jamais il ne nous est venu à la pensée de les révoquer en doute, ou d'en exiger la moindre preuve. Elles résonnent en nous d'une manière si conforme à la

(1) Rothe. *Ethik.*, (2) IV. S. XV. et seq.

nature et à la raison, que nous les acceptons comme les premiers axiomes des mathématiques ou de la géométrie. Nous y rattachons ou nous en faisons dériver toutes nos autres doctrines morales. Tels sont par exemple ces principes : qu'on doit honorer Dieu d'un culte extérieur, aimer ses parents, être reconnaissant pour les bienfaits, laisser et donner à chacun ce qui lui appartient, reconnaître une autre autorité au-dessus de soi, ne faire du mal à personne etc. (1)

Si Dieu avait laissé à l'un de nos modernes pédagogues ou à l'un de nous en particulier, le soin d'organiser l'âme humaine, nous en serions certainement restés là, pensant que l'homme était surabondamment doté pour remplir ses devoirs. Mais, mieux que nous, la sagesse de Dieu sait ce qui nous est nécessaire. Avec tous ces principes généraux nous ne sommes pas encore très riches, car, pris en eux-mêmes et tels que nous les trouvons en nous, ils sont beaucoup trop indéterminés et trop généraux pour nous en servir comme d'une règle de conduite immédiate. Puis, ils se taisent sur la manière de les remplir, et souvent cette manière est multiple, quand il s'agit des prescriptions de telle ou telle loi générale. Ainsi, tous les hommes connaissent et pratiquent le précepte naturel d'aimer ses parents. Nous croyons le remplir quand, par nos soins assidus, nous prolongeons leurs jours autant que nous le pouvons. Il n'en était pas de même des Hérules. Chez eux, l'âge, où l'on ne pouvait plus brandir la framée meurtrière, était considéré comme un amoindrissement de la dignité humaine ; et alors, ils pensaient très sérieusement ne pouvoir mieux honorer leurs chers et débiles parents qu'en les immolant et en les brûlant sur un bûcher (2). Les Issédons, répondant en cela à leurs instincts de cannibales, croyaient que le plus grand honneur qu'ils puissent

(1) L'ancienne école appelle ces principes synderésis ou synteresis, Thomas 1, q. 79, a, 12. — Antonin., I, t. 3, c. 9.
(2) Procop., *Bell. Goth.*, 2, 14.

faire à leurs bien-aimés parents, était de leur donner pour sépulture non pas la terre commune, mais leurs propres entrailles (1).

On voit, par ces exemples, que les principes généraux sont loin de suffire comme règle de conduite, si on ne connaît pas en même temps la manière d'accomplir les prescriptions qu'ils imposent. Malheureusement, comme le démontre l'expérience quotidienne, l'homme est si superficiel, si oublieux, que ces principes généraux le touchent très peu quand il s'agit d'en faire usage. Lorsque le besoin ne s'en fait pas sentir, il a toujours une ample provision de règles de conduite. L'occasion de les appliquer lui est-elle offerte? Il les oublie sur le champ. D'où le malicieux proverbe : « Personne n'est plus prudent que lorsqu'il ne peut plus faire usage de la prudence ». Pour lui, la seule difficulté est d'avoir nettement conscience de ce qui lui est nécessaire et utile au moment précis où il faut en avoir conscience. Or, les longues dissertations ne sont pas nécessaires pour démontrer qu'avec les principes généraux, il ne peut se donner cette perspicacité. Il lui faut à ses côtés un guide, qui lui indique pour ainsi dire du doigt, au moment décisif, et la droite ligne de conduite qu'il doit tenir et son devoir dans les circonstances prescrites. Souvent même malgré ce mentor qu'il a près de lui, ou plutôt qu'il porte en lui, grâce à la libéralité de Dieu, il lui arrive de n'y pas apporter une attention suffisante.

Ce mentor est ce qu'on appelle la Conscience. Chacun peut la connaître grâce à une expérience mille fois répétée.

On se figurerait difficilement quelqu'un s'oubliant au point de passer sa vie tout entière, sans porter son attention sur les événements qui se produisent dans son intérienr, et négligeant, dans une coupable insouciance, de se rendre compte des choses quela conscience réalise en nous. Dieu a déposé dans notre raison un pen-

(1) Hérodot., 4, 26, 1.

chant qui lui est propre, une force particulière qui nous avertit de notre devoir toutes les fois que nous avons quelque chose à faire ou à éviter. Que l'homme s'oublie dans les distractions, qu'il soit perdu au milieu du monde extérieur, jamais il ne sera mis dans l'alternative de prendre une décision, sans qu'une puissance, invisible, il est vrai, mais qu'il ne peut méconnaître, le pousse pour ainsi dire avec la main afin d'éveiller son attention et lui montrer du doigt ce dont il s'agit. Alors, il entend distinctement une voix intérieure qui lui dit : Voilà comme il faut agir ; ce commandement est à sa place ; la chose est ainsi ; elle n'est pas autrement ; applique ce commandement de telle manière (1). C'est pourquoi le peuple emploie pour désigner la conscience, une expression qu'on ne pourrait mieux choisir. Il l'appelle : la voix de Dieu. Ce mot exprime exactement ce qu'elle est. C'est en effet la voix de Dieu qui se fait entendre par notre raison. C'est l'indication par laquelle Dieu nous rend attentifs à notre devoir, non par une révélation d'en haut, ni par une communication extraordinaire nous venant de l'extérieur par un oracle, mais d'une façon normale et régulière. Nous pouvons facilement la connaître par l'observation et la pratique : elle nous vient intérieurement par le canal de notre propre raison.

Aussi, la conscience est-elle une organisation qui décèle une sagesse si merveilleuse, qu'elle seule suffit pour nous manifester Dieu et sa bonté infinie. Si nous suivons ses inspirations, nous obéissons à Dieu ; nous ne sommes contraints ni par une autorité étrangère, ni dans la nécessité d'examiner longuement si ce à quoi nous nous sentons obligés par le commandement de Dieu est vrai et digne d'être exécuté ; nous trouvons en nous-mêmes le témoignage proclamant l'existence réelle de cette voix de Dieu et l'obligation qu'elle nous impose de suivre ses ordres et ses exhortations.

Ainsi nous suivons à la fois la loi de Dieu et notre

(1) Thomas, 1. q. 79, a. 13. — Antonin., I, t. 3, c. 10.

propre conviction. Ainsi, dans une seule et même action, nous obéissons docilement à Dieu et nous sommes fidèles à notre raison et à notre nature.

4. — Conscience et Loi. Hétéronomie ou Autonomie.

En nous donnant la conscience, Dieu nous a donc donné la possibilité de remplir une condition de la vie morale, sur laquelle l'humanité avec ses courtes vues, et la sagesse humaine avec sa faiblesse subtilisent en vain depuis longtemps.

Depuis Kant, la philosophie se met à la torture pour trouver un chemin qui conduise l'homme à la certitude et au bien, sans toutefois laisser compromettre ses droits. Elle ne peut admettre, pour lui, (l'esprit du monde est *a priori* fixé là-dessus) une morale religieuse et un accomplissement de devoirs, d'après des vues plus élevées que les simples vues humaines. Ce demi-dieu que l'esprit humain fabriquerait volontiers, ne veut à aucun prix, vivre selon des préceptes qui lui sont étrangers, quand même ces préceptes viendraient de Dieu. Il lui faut donc avoir une morale indépendante, une morale propre, qu'il s'est forgée lui-même. C'est pourquoi, dit Kant : « la première condition de toute moralité est que la loi soit notre œuvre propre, que nous soyons nous-mêmes nos législateurs, en d'autres termes que nous soyons autonomes. Quant à l'hétéronomie telle que le christianisme la prêche, jamais elle ne rendra possible la vraie moralité. Une loi étrangère, imposée par une force extérieure, peut contraindre à l'obéissance ; mais cette loi ne peut rendre moral. Il n'y a qu'une loi qu'on s'est donnée à soi-même qui puisse atteindre ce but (1) ».

Fichte va encore plus loin, et prétend que « celui qui agit d'après une autorité, est un être qui n'a pas de raison d'accomplir une loi qui nous vient seulement de l'extérieur, quand même cette loi se présente comme venant de Dieu. Il faut auparavant qu'elle soit validée par notre conscience. Ce motif est le seul qui puisse

(1) Kant, *Grundlegung zur Met. der Sitten*, 2 Abth. (Fischer, *Gesch. der neuern Philosophie*, IV, 117 et seq.).

nous porter à l'observer. Ce qui n'est point légalisé par la conscience est par là même rempli d'iniquité (1) ».

N'est-il pas curieux de voir comment l'homme peut se tourmenter inutilement pour s'idolâtrer lui-même ? Toute la difficulté serait résolue si ces philosophes s'étaient formés une juste idée de la conscience dont ils ont souvent le nom sur les lèvres, mais dont ils ignorent la signification. De là vient que ces grands esprits se martyrisent, pour se protéger contre le reproche de n'avoir point de conscience, quand ils agissent honnêtement. Tout enfant bien élevé, connaissant son cathéchisme chrétien, les confond.

L'enfant est-il donc sans conscience et immoral parce qu'il obéit aux ordres de ses parents ? De leur côté, les parents veulent-ils faire de l'éducation sans moralité, quand ils commandent à leurs enfants ? Peuvent-ils commander seulement ce que les enfants ont la volonté d'exécuter ? Ou bien, n'y a-t-il de vraie moralité, que lorsque l'enfant fait ce que ses parents lui commandent, et qu'il le fait, non parce que ses parents lui en donnent l'ordre, mais parce qu'il veut faire ce qu'il lui plaît, et qu'il lui plaît de faire ce que ses parents veulent. Nous aurions plutôt considéré comme contraire à la morale la conduite d'un enfant faisant ce que ses parents veulent, et le faisant non point parce que c'est leur volonté mais parce que c'est son bon plaisir à lui. C'est certainement la conviction générale des hommes qu'on appelle cela : faire le bien, mais non bien agir. Et à notre avis, le divin Sauveur confirme de la façon la plus absolue ce jugement de l'humanité (2). Un enfant qui a reçu quelque éducation, agira-t-il ainsi ? Assurément non. Sans philosophie il a trouvé par les simples principes chrétiens, (que, jusqu'alors grâce à Dieu, aucune puissance n'a pu supprimer de la vie) la voie qui le dirige vers la mora-

(1) J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, 2, Hpt. 1, Abth., § 15, V. Cor. 3 (K. Fischer, *Gesch. der neuern Philosophie* V, 389.717).
(2) Matth., XXI, 28 et seq.

lité et que la philosophie prétend ne pouvoir trouver. L'enfant sait harmoniser à la perfection les deux choses qui selon l'affirmation de Kant, sont absolument incompatibles. Il embrasse avec sa propre volonté la loi que ses parents lui ont donnée. Il fait du commandement extérieur qui lui est imposé sa propre loi en y soumettant son cœur par l'obéissance (1). Alors toute difficulté est résolue. D'un seul coup, il fait acte d'obéissance et de moralité propre. Il pratique à la fois la morale et la soumission à la loi, et cela simplement par le fait que l'obligation de la conscience devient une loi. Il accomplit le commandement extérieur non par contrainte, mais parce que sa propre conscience le lui dicte intérieurement. Tel est le sens de la parole de l'apôtre : « La loi n'est pas faite pour le juste » (2). Ce qui toutefois ne signifie pas que pour lui, la loi n'a pas plus de valeur que s'il n'y était pas soumis. Il ne permettrait pas qu'on lui fît une telle injure.

Mais il ne tolèrerait pas davantage qu'on la lui fît considérer comme un précepte purement extérieur, une charge accablante et involontaire, qu'il traîne sur ses épaules. « La loi de son Dieu est dans son cœur » (3) et non seulement la loi de Dieu, mais toute loi humaine qui est conforme à la volonté de Dieu, autorisée par elle, et qui émane d'un pouvoir légitime tenant la place de Dieu (4). A plus forte raison, la loi naturelle, qui comme nous l'avons déjà dit, ne nous est pas imposée par une autorité étrangère ; mais qui est placée par Dieu dans notre nature, proclamée par notre raison, exigée par les besoins de notre être, comme quelque chose qui nous est propre, et qui fait partie de notre nature (5).

Aussi, tout esprit noble et libre rejette loin de lui la pensée de considérer la loi comme un fardeau étranger.

(1) Antonin., I, t. 12, c. 1, § 3, 4. — (2) I Tim., I, 9.
(3) Psalm., XXXVI, 31.
(4) Thom., 1, 2. q. 96, a. 4. — Antonin., I, t. 17, c. 1, § 2.
(5) Thom., 1, 2, q. 94, a. 1, 4, 5, 6. — Antonin., I, t. 13, c. 1.

Les esclaves qui portent malgré eux la loi comme une chaîne et comme un joug, et qui attendent en soupirant le moment de pouvoir s'en débarrasser, peuvent le faire. Ceux qui sont libres la portent au contraire avec orgueil comme une chaîne d'honneur et se glorifient de ce lien qui les unit si intimement à Dieu, la plus haute sagesse et la plus haute justice qui soit. Mais cela ne veut pas dire qu'ils accomplissent la loi uniquement parce qu'ils se donnent eux-mêmes comme autonomes, ou parce qu'il leur plaît de l'accomplir. Le rationalisme de Kant ne connaît que deux classes d'hommes : les esclaves ou les faiseurs de lois. La grande catégorie des hommes libres lui est inconnue, parce que la notion de la conscience lui est étrangère. La conscience est ce qui rend libre, mais libre dans l'obéissance.

5.— Le premier acte de la Conscience : elle joue le rôle de législateur. D'où vient l'objectivité de la loi ?

Cependant, l'affirmation de Kant contient une vérité. Son étroitesse d'esprit l'a exagérée tandis que l'école chrétienne l'a toujours soutenue avec une juste modération : c'est l'activité première de la conscience, son activité législative. Cette activité n'est ni quelque chose qui lui appartienne en propre, ni une puissance qu'elle exerce avec plénitude de pouvoir personnel. Si la conscience se présente comme législateur, elle le fait au nom du plus haut législateur qui soit, au nom de Dieu lui-même. C'est pourquoi elle ne peut ni faire des lois, ni les abroger selon son bon plaisir et sa convenance personnelle ; en cela, elle doit toujours se rapporter à l'immuable volonté de Dieu (1).

Que cette vérité ne soit pas du goût du cœur humain, incliné au mal dès sa jeunesse, personne ne s'en étonnera. Aussi, eut-il été très singulier que le moderne rationalisme n'eut pas tenté de la nier ; mais cette fois encore il n'aura pas la gloire, (si toutefois on peut appeler cela gloire) d'avoir fait le premier pas dans cette voie. Déjà Archelaüs, le disciple d'Anaxagore niait qu'il exis-

(1) Thomas, 1, 2, q. 93, a. 1, 3, 4.— Antonin., I, t. 12, c. 1, § 1, 2.

Les païens eux-mêmes ne se laissaient pas dire que les lois, et en particulier les commandements de la raison et de la conscience, n'étaient que des inventions de l'homme purement arbitraires : ils les considéraient comme l'émanation de la sainte volonté de Dieu, toujours immuable et obligeant tout le monde sans exception. Zénon, le père des Stoïciens, expliquait dans son enseignement « qu'on doit vivre selon la nature, ce qui au fond, est absolument conforme à l'opinion d'autres disant qu'on doit s'en tenir à la loi générale, car la droite raison ou l'ordre général du monde et de la nature ne forment qu'un avec l'ordre de Dieu lui-même » (1). Cicéron s'exprime encore mieux, quand il dit que « la conviction de tous les vrais sages est que la loi n'est pas une invention humaine, mais qu'elle est quelque chose d'éternel qui domine le monde tout entier et le dirige. La loi suprême n'est pas autre chose que l'esprit de Dieu lui-même, qui ordonne ou défend par les lois humaines » (2). C'est pourquoi la loi est toujours et partout la même, et ne se laisse ni changer ni détruire par les frontières qui séparent les peuples, car l'auteur éternel et immuable de ce que la saine raison et la nature commandent, n'est autre que Dieu lui-même, le maître commun et le souverain dominateur. Si quelqu'un voulait la fuir, il devrait d'abord se fuir lui-même et se dépouiller de sa propre nature (3).

Voilà une idée vraiment grandiose et à laquelle nous pouvons nous rallier avec enthousiasme. Il suit donc de là que si l'homme veut tenir compte de sa vraie nature et obéir à sa raison, il n'a d'autre voie que de suivre la loi de Dieu. Supposé au contraire qu'il veuille aller à l'encontre du commandement de Dieu, il ne peut que renier sa propre raison et fouler aux pieds ce qu'il y a de bon dans sa nature. Mais s'il cherche sincèrement

(1) Diogenes Laertius, 7, 88. — Cicero., *Nat.*, *Deor.*, 1, 15.
(2) Cicero., *Leg.*, 2, 4.
(3) Cicero., *Republ.*, 3, 22. — Lactant., 6, 8.

la justice et la vérité, une route très simple s'ouvre devant lui : celle que lui indique la voix de la raison, en tant qu'elle est la voix de Dieu et celle que lui tracent la fidélité et l'obéissance à la conscience, en tant qu'elle est le moyen par lequel Dieu fait connaître sa volonté.

C'est là qu'il faut chercher le motif de l'obligation stricte qui nous incombe de vivre et d'agir seulement d'après ce que la conscience nous indique, en même temps que la raison pour laquelle il n'est pas permis d'agir contre sa conscience. « Ce qui ne répond pas à la conviction de la conscience est déjà péché » (1). A plus forte raison ce qui contredit le témoignage de la conscience. Or aussitôt que la volonté contredit la raison « elle agit contre la conscience et devient mauvaise » (2). De là vient que la conscience nous lie, non point par sa propre force, mais au nom de la loi divine. Si nous nous étions fait à nous-mêmes une règle de conduite, en nous imposant ce qui nous plaît, nous pourrions la changer à notre gré. Mais nous connaissons par notre expérience quotidienne que ce pouvoir ne nous appartient pas. Nous en avons pour exemple notre conduite quand il s'agit de prendre une décision. Nous n'avons jamais rien entendu sur la question, nous n'avons rien lu qui s'y rapporte. Personne ne nous en a jamais soufflé mot. Et cependant l'obligation d'agir à l'instant de telle manière et non de telle autre, se présente si clairement aux yeux de notre âme, que nous ne pouvons nous le dissimuler sans faire mentir notre conscience. Ce n'est pas nous qui nous sommes fait cette conviction. La résistance de notre nature sensible nous le démontre clairement. Le triomphe qu'elle nous impose, les pénibles recherches, auxquelles on se livre pour trouver la possibilité de la nier, montrent que nous choisirions certainement une autre règle de conduite, plus commode, si cela dépendait de nous. Elle n'a pas encore été cultivée en nous. Per-

(1) Rom., XIV, 23. — (2) Thomas. 1 2, 9. 19, a. 5.

sonne jusqu'ici ne nous en a parlé ; au contraire, ce vers quoi elle nous pousse est en contradiction avec les préjugés et les habitudes dans lesquels nous avons été élevés. Et cependant, nous ne pouvons nous dissimuler que nous ne sommes pas libres d'omettre ce vers quoi elle nous incline, ou de faire le contraire : nous connaissons parfaitement l'obligation où nous sommes d'agir de cette façon et pas autrement. Notre tremblement, notre trouble intérieur en sont pour nous la meilleure preuve. Or si ce devoir ne nous est imposé ni par nous-mêmes, ni par un autre homme, il ne peut avoir été placé dans notre nature que par une puissance supérieure, il ne peut s'expliquer que comme une émanation de la volonté divine dans notre raison.

La conscience est donc en nous, mais elle ne vient pas de nous. Quoiqu'elle soit vraiment humaine et naturelle, elle possède une puissance législative qui nous accable. En un mot, c'est la voix de Dieu en nous. Elle nous impose l'obligation comme représentant du pouvoir législatif de Dieu.

6. — Le second acte de la Conscience : elle joue le rôle de témoin.

Tel est le premier acte de la conscience. Si la nouvelle philosophie veut ne faire commencer son réveil qu'après l'accomplissement de l'acte, elle nie alors la partie principale et la plus sublime de son activité, en vertu de laquelle elle se présente, au nom de Dieu, avant chaque action pour la juger. Mais elle lui refuse encore une seconde activité : celle qui l'accompagne.

Après nous avoir présenté la volonté de Dieu et notre devoir avant de commettre une action, la conscience se tient près de nous pour nous observer comme témoin, et voir comment nous agirons.

Cet acte, la conscience ne l'exerce pas non plus seulement en son nom propre et humain, mais c'est également au nom de Dieu. Elle ne se laisse pas transformer en complice. Elle ne vient pas comme un spectateur muet. Elle se présente comme témoin et rend témoignage avec le plus impartial amour de la vérité quand

même personne ne l'appelle en cause, quand même nous nous donnons beaucoup de peine pour réduire sa voix au silence. Preuve suffisante que cette action aussi ne nous vient pas de nous, mais d'une autorité plus élevée, incorruptible, inaccessible au mensonge : de Dieu lui-même.

Il nous est donc impossible d'éviter ce témoin. Mais nous pouvons nous rendre ses témoignages favorables. Nous en avons et la capacité et même le devoir. Et il est à croire qu'il n'est personne qui ne sache par expérience quelle consolation et quelle assurance donne le témoignage d'une bonne conscience. Ce témoin, on ne peut ni l'éviter ni le faire mourir. On pourra peut-être pendant un certain temps assez considérable, l'endormir ou étouffer sa voix. Plus tard, il ne s'en élève qu'avec plus de soudaineté et plus d'éclat. Et alors toute excuse, tout subterfuge est impossible. En présence du juge humain, on peut tenter une justification, on peut alléguer et parfois fournir la preuve qu'on n'a pas commis l'action, qu'on était ailleurs. On peut chercher à faire en quelque sorte le beau en paroles et dire : Je n'ai pas su cela, telle n'était pas ma pensée ; mais il est un domaine qui demeure inaccessible à tout mensonge et à tout subterfuge, c'est le domaine intérieur de notre esprit : la conscience. Celle-ci n'accepte aucune excuse, elle réduit à leur juste valeur les arguments contraires. Elle vient au devant de nos paroles avec un incorruptible amour de la vérité ; elle s'adresse à notre esprit et lui dit : J'étais là ; en personne ; c'est ainsi que tu as agi ; tu avais telle intention ; tu savais ce que tu devais faire et ce que tu as voulu faire ; laisse donc de côté tout mensonge, tout fard, et reconnaît loyalement ton intention et ton acte.

C'est ainsi qu'un jour, devant le tribunal de Dieu, elle rendra témoignage sur nous, nous accusant et nous défendant avec un incorruptible amour de la vérité (1).

(1) Rom., II, 15.

Quand tout le monde nous louerait elle nous accuserait, et jamais elle ne nous accusera si nous ne le méritons pas. Et quand tout nous condamnerait et nous maudirait, elle serait encore debout devant Dieu pour nous défendre et nous sauver, si nous nous sommes rendus dignes d'elle par notre fidélité à garder sa loi.

Ce qui doit faire notre plus grande consolation et nous servir d'avertissement sérieux, c'est que la sentence de notre jugement dépendra uniquement de la déposition de ce témoin que nous portons partout au dedans de nous-mêmes.

7.— Le troisième acte de la Conscience : elle joue le rôle de Juge.

Il y a plus encore. C'est la conscience qui prononcera notre arrêt de justification ou de réprobation. C'est là son troisième acte : l'acte du juge.

Dieu ne juge personne (1), il confirme et corrige, quand c'est nécessaire, le jugement que la conscience porte sur chacun de nous. « Je te juge par tes propres paroles, » (2) sera le seul mot du Juge éternel. C'est pourquoi le jugement sera si court. L'audition des témoins ne sera pas nécessaire, car l'homme porte dans sa conscience le meilleur témoin : le témoin oculaire. Les recherches, les consultations seront inutiles, parce que c'est la conscience qui pareillement prononce le jugement. Il n'y aura pas d'appel possible, parce que personne ne peut en appeler d'un jugement qu'il a porté lui-même. On peut donc dire en toute vérité, que nous avons plus à redouter notre conscience que Dieu lui-même. Celui sur qui sa conscience porte un jugement favorable, n'a pas besoin de craindre Dieu. Sans doute l'Apôtre dit de lui-même : « Quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié ; mon juge, c'est le Seigneur, » (3) et, dans l'aveuglement de son amour-propre, l'homme se laisse si facilement entraîner à s'excuser, que pendant la vie, il ne sait jamais avec une entière sécurité « s'il est digne d'amour ou de

(1) Joan., III, 17 ; V, 22 ; VIII, 15 ; XII, 57. — (2) Luc, XIX, 22.
(3) I Corinth., IV, 4.

haine » (1); mais cette illusion tombera quand une fois il sera devant Dieu. Là « il se connaîtra comme Dieu le connaît » (2).

Si dès ici-bas, il se transporte sérieusement devant le tribunal du souverain Juge, et que le témoignage de sa conscience lui dise qu'il n'a rien à se reprocher, il n'a pas à craindre un jugement réprobateur de la part de Dieu. Aussi lisons-nous dans Saint Jean ces consolantes paroles : « Si notre conscience ne nous condamne pas, nous pouvons nous adresser à Dieu avec confiance » (3). « Si, au contraire, notre propre conscience nous condamne, nous pouvons penser combien nous avons raison de craindre Dieu dont la puissance et la volonté surpassent infiniment notre conscience » (4).

8. — La crainte de Dieu et la délicatesse de conscience comme commencement de la sagesse.

Mais cette activité de la conscience n'est-elle pas un fardeau accablant, et quelque peu contraire à la dignité de l'homme? Cette conscience ne doit-elle pas le remplir d'une crainte constante? Et la crainte n'est-elle pas quelque chose de servile et d'abject? Sans doute cette vérité est un motif de crainte. Mais c'est en cela précisément que se trouve le plus grand bienfait de la conscience. Croire que la crainte abaisse serait une grande erreur. Il est aussi une crainte sainte et noble, la crainte de ceux qui sont libres et bons. Une seule crainte déshonore, c'est la crainte des esclaves, la crainte de ceux qui redoutent le mal, parce qu'ils seront découverts s'ils le commettent et châtiés comme ils le méritent. Cette espèce de crainte est une seule et même chose avec l'affection au péché ou à la révolte qui, par sa lâcheté en face de la justice, devient à elle-même, mais sans fruit, sa propre punition. Il est clair qu'une telle crainte est loin d'ennoblir et d'améliorer.

Mais il y a une autre crainte, celle qui est « le commencement de la sagesse » (5), la crainte des natures

(1) Eccl., IX, 1. — (2) I Corinth., XIII, 12.
(3) I Joan., III, 21. — (4) I Joan., III, 20.
(5) Psal., CX, 10. — Prov., I, 7; IX, 10.

nobles et libres. Cette chaste crainte, n'est autre chose qu'un degré héroïque de l'amour de la justice. Elle ne considère pas le châtiment, mais seulement le péché. En même temps qu'elle fuit le second, elle embrasse le premier. Ceux qui la possèdent sont ceux qui désirent le plus la purification de leur conscience par une juste punition, lorsqu'ils l'ont souillée dans un moment de faiblesse. Ils n'attendent pas la punition, ils vont d'eux-mêmes par le repentir au secours de la justice blessée. Oui, c'est quelque chose de beau, de consolant et de grandiose que l'amour du bien qui se manifeste dans cette crainte. Loin de décourager, une telle crainte rend vigilant et décidé ; elle donne une plus grande impulsion aux efforts pour le bien. C'est encore une honte pour l'esprit de notre époque, d'avoir un si profond mépris pour détester si profondément la crainte de Dieu, et de ne lui attribuer rien de bien ; c'est un signe qu'il ne connaît d'autre crainte que la crainte des esclaves. Sur ce chapitre, il se trouve encore confondu par les anciens païens qui attendaient tout bien de la douce crainte d'une conscience délicate : Nous n'avons qu'à écouter Sakuntala dans le Mahabharata :

« Ne commets jamais à ton endroit l'injustice
De te jeter aveuglement dans les plaisirs défendus :
Ils mentent ceux qui te disent que tu es seul.
Souviens-toi du sage et saint voyant que tu possèdes dans ton sein.
Et qui toujours t'accompagne, que tu sois ici où là.
Ne demande pas si le Dieu qui est dans le ciel voit tes actions,
Le Dieu de l'équité qui est en toi les voit, lui,
L'accusateur, le témoin, les voit toujours.
Le juge qui habite au fond des cœurs les voit aussi.
Si ton propre cœur ne t'absout pas,
Crois-tu que Dieu t'épargnera... ? » (1).

9.— La fidélité à la Conscience, le plus général des devoirs.

Si quelqu'un ne prenait d'autre règle de conduite que celle-ci, il pourrait, basé sur elle seule, poursuivre avec une espérance assurée de succès son but pour arriver à

(1) Traduction libre d'après Fr. Schlégel (G.W. IX, 300 et seq..).

la purification et au perfectionnement de sa vie morale.

Pourquoi faisons-nous si peu de progrès ? C'est très souvent, parce que nous poursuivons sous des formes trop multiples des principes trop nombreux. Aujourd'hui, nous lisons celui-ci, et parce qu'il nous plaît, immédiatement nous nous l'approprions, sans nous occuper s'il s'adapte à nous et à notre situation. Demain, nous en entendons un autre, et aussitôt, nous prenons la résolution de vivre selon lui. Avant que nous ayons eu le temps de le mettre en pratique, un troisième nous frappe. C'est ainsi que nous n'en exécutons aucun ; c'est ainsi que nous n'allons jamais plus loin que l'essai et que souvent nous restons en admiration devant de belles règles de vie. Mais si nous voulons réellement nous améliorer et nous approcher du but de notre ennoblissement moral, nous devons nous limiter à un seul principe, et diriger constamment sur lui tous nos efforts, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à le réaliser. Les Anciens disaient déjà : « Je crains celui qui ne lit qu'un seul livre ». Oui, c'est facile d'entrer en lutte avec celui qui lit pêle-mêle toutes sortes de livres ; mais presque chacun trouve son maître en celui qui sait se restreindre, et qui marche avec assiduité et persévérance sur le terrain qu'il a choisi.

Il n'a pas besoin pour cela; de condamner son esprit à rester dans l'étroitesse en le dirigeant seulement dans un sens. Au contraire, quand il s'est une fois solidement établi dans sa spécialité, il lui est facile de produire quelque chose de sérieux dans un autre domaine, si la nécessité s'en fait sentir.

Il en est de même dans la vie morale. Il est impossible à quelqu'un de pratiquer toutes les vertus, d'exécuter tout ce qu'il voit de beau et de noble chez les autres ; mais s'il s'exerce avec une fidélité constante sur le champ du devoir et de la vertu qui répondent à sa situation et à son caractère, il deviendra sinon parfait,

au moins bon et meilleur dans la partie qui lui convient, et plus solide dans les autres.

Or, le domaine sur lequel tout le monde peut et doit s'exercer, c'est le domaine de la conscience. C'est pourquoi il est un principe qui convient à tous sans exception, quelles que soient l'époque où l'on vit et la situation que l'on occupe. Cette règle fondamentale d'après laquelle nous pouvons et nous devons vivre, si diverses que soient les voies que nous puissions choisir est celle-ci : Rien contre la conscience, fidélité constante à la conscience !

Il n'est aucune vertu qui ne repose sur la conscience. Les actions d'éclat peuvent faire acquérir de la gloire aux yeux des hommes qui ne voient pas dans le cœur. Mais si nous les faisons en blessant la conscience et en négligeant des devoirs importants qu'elle nous commande, le Juge éternel ne les reconnaîtra point comme des vertus. Oh ! combien de choses l'histoire du monde cite comme grandes, qui paraîtront petites et même nulles lorsque la conscience leur appliquera sa mesure ! Que de sacrifices, de devoirs accomplis silencieusement, auxquels les hommes ne font maintenant nulle attention, qu'ils méprisent peut-être, brilleront de tout l'éclat d'actes héroïques, lorsque, devant le monde entier, ils passeront sous cette mesure qui seule a de la valeur dans l'éternité et qui s'appelle la conscience ! L'avantage serait bien petit pour quelqu'un qui aurait accompli toutes les actions les plus magnifiques, pratiqué toutes les vertus, et qui aurait négligé sa conscience. Celui qui, au contraire, paraît venir les mains vides devant le tribunal de Dieu, mais qui peut dire avec vérité : « Mon Dieu, j'apporte bien peu, si vous ne jugez d'aucune importance ce principe qui fut toujours le mien : faire ce que la conscience a exigé de moi, lors même que la chose n'avait qu'une médiocre apparence et semblait d'une utilité imperceptible, » sera certainement considéré com-

me riche, estimé grand et jugé digne de la récompense qui ne passe point.

Et ce sera justice. D'après les apparences, il n'a pensé qu'à sa conscience. Mais cette pensée embrassait tout ce qui lui était nécessaire et tout ce qui pouvait orner son âme. Il voulait être consciencieux et rien de plus. Mais par là, il a été fidèle à son devoir jusque dans les moindres détails. Il ne lui est pas même venu à l'idée de satisfaire son orgueil avec ce que l'esprit de l'époque désigne du nom flatteur de morale indépendante et libre. Et cependant, voyez ! c'est précisément lui et lui seul qui pratique cette morale. Car en agissant uniquement d'après sa conscience, il s'est rendu, dans les actions qu'il a faites ou omises, indépendant de toute prétention à la reconnaissance ou à l'inquiétude, à l'utilité ou au succès. Il a conquis ce que personne autre que lui ne conquiert : l'affranchissement de son esprit des chaînes de l'égoïsme, de l'ambition et des égards humains qui souvent sont choses si gênantes. Il n'a visé qu'à la fidélité à sa conscience, et pourtant, sans employer de moyens artificiels et vains, il est devenu ce que le monde estime à juste titre et produit si peu : un caractère solidement trempé et sur lequel on peut compter. Extérieurement, il ne pensait qu'à lui et, dans sa délicatesse de conscience, il a pourtant sauvé l'honneur de l'humanité.

10. — La fidélité à la Conscience, comme fondement de toutes les vertus. — Une proposition.

Au fond, cette fidélité à la conscience renferme toutes les vertus. La magnifique victoire de Joseph sur la tentation, les rudes combats des âmes virginales contre les appas de la chair et les séductions du monde, les sublimes triomphes de la vertu de continence, ne sont pas autre chose que la fidélité à la conscience. La valeur invincible des Macchabées, le courage héroïque des martyrs au milieu des tortures et sur les bûchers étaient-ils autre chose que le fruit de la fidélité à la conscience ? Quand les apôtres passaient joyeusement de la flagellation dans les cachots, et que marchant sur leurs traces

des milliers de confesseurs confiants en leur devoir et en leur droit, acceptaient la persécution, les ignominies, les chaînes et l'exil avec cette parole qui est l'expression de la plus haute justice : « on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (1), c'était la seule fidélité à la conscience qui les fortifiait pour cette rude vie de sacrifices, surpassant souvent le martyre par sa durée et les souffrances intimes dont elle était la cause. C'était aussi la fidélité à la conscience qui soutenait Saint Paul et tant d'autres défenseurs de la foi et de la vérité dans les plus pénibles de tous les combats : combats contre la chair et le sang, combats contre les faux frères, contre les compatriotes, contre les amis et les familiers. C'est elle qui leur faisait un bouclier impénétrable de cette maxime de la prudence la plus parfaite : « Nous ne pouvons rien contre la vérité, mais tout pour la vérité » (2).

Cette considération nous donne le courage d'émettre une proposition qui nous vient à l'esprit. Depuis un siècle et demi, la pédagogie s'efforce d'élever des hommes qui puissent servir à quelque chose, des hommes sur lesquels on puisse compter, des hommes qu'on puisse produire avec honneur. Jusqu'à présent le résultat a été très médiocre et très loin de couvrir les frais qu'il a coûtés. Il y a surtout une tentative qu'on a voulu faire réussir : c'était de former des caractères avec les systèmes d'une philosophie nouvelle. Or c'est le contraire qui s'est produit. Depuis ce temps, l'abaissement des caractères se fait sentir chaque jour davantage. Qu'arriverait-il, si nous essayions encore une fois d'élever la jeunesse, de nous former nous-mêmes avec le moyen qui a donné jadis de si beaux résultats dans les âges de force et de virilité, c'est-à-dire avec la conscience ? Ce ne serait qu'une expérience.

Il n'y a pas à en douter, , l'application d'un tel sys-

(1) Act. Ap., V, 29. — (2) II Corinth., III, 8.

tème ne nous donnerait pas des enfants impertinents, ni une génération de présomptueux, d'effacés ou de savantasses sans utilité. Cependant, l'humanité peut marcher sans eux. A leur place on verrait surgir des hommes sur lesquels on peut compter, des hommes fidèles à leur devoir, des hommes qui ne dansent pas comme le duvet au premier vent qui souffle. On aurait des caractères libres, solides, indépendants, qui demeurent fermes à l'heure du danger, et qui ne reculent devant aucun sacrifice, pour garder leurs convictions et remplir leur devoir. Voilà ce qui nous manque.

Nous comblerons cette lacune, si au lieu de donner aux enfants un enseignement superficiel, qui ne laisse que confusion dans leur tête, nous nous décidons à faire de la culture de la conscience la base de toute éducation et de toute formation. C'est un essai qui vaut la peine d'être fait.

QUATRIÈME CONFÉRENCE

LE LIBRE ARBITRE

1. Le mal rémissible et le mal irrémissible. — 2. La négation du libre arbitre est un crime impardonnable et une lâcheté. — 3. Les quatre systèmes qui nient la liberté. — 4. La doctrine catholique sur le libre arbitre sauve l'honneur de l'humanité. — 5. Responsabilité et libre arbitre. — 6. Honneur et devoir de la volonté libre. — 7. Faiblesse de la volonté. — 8. Tout dépend de la volonté.

1.—Le mal rémissible et le mal irrémissible.

Il est peu de choses que l'homme doive se rappeler, aussi souvent que l'obligation d'être indulgent pour les fautes et les faiblesses de ses semblables. Dans ses relations avec eux, il est la plupart du temps, comme celui qui ne trouve pas la paix à son foyer et qui ne peut mettre le pied hors de chez lui sans rencontrer des gens qui lui cherchent querelle. Sa patience est vite à bout. Point de paix dans ses quatre murs, point de repos au dehors: c'en est trop.

Tel est l'homme avec la triste expérience qu'il fait chaque jour intérieurement de ses fautes et de ses folies. Il en est tellement fatigué, que parfois le fil de sa patience se rompt facilement, si au premier pas qu'il fait pour sortir hors de lui-même, il se heurte toujours au même obstacle. Or, c'est précisément ce qui doit l'inviter au calme. S'il n'est pas capable d'en finir avec ses propres défauts, il n'a pas le droit de condamner les autres parce qu'ils n'ont pas supprimé les leurs. S'il doit faire si instamment appel à la patience de Dieu et des hommes, à cause de sa propre infirmité, il doit de son côté ne refuser aucun ménagement aux autres, à cause de leur faiblesse.

Mais autre chose sont les fautes qui échappent à la faiblesse humaine, et autre chose les principes faux et les doctrines perverses. Avec les premières, il faut

être bon et conciliant avec les seconds, il ne faut montrer aucune indulgence. La charité divine incarnée est elle-même entrée en jugement contre eux, avec une inflexible sévérité. Si les Pharisiens avaient simplement mal agi, le Seigneur les aurait traités comme ceux qu'ils l'accusaient d'avoir accueillis avec amour. Mais ce qui leur vaut toute la rigueur de ses reproches, c'est justement qu'ils cherchaient à justifier leurs cœurs mauvais avec de mauvais principes et de mauvaises doctrines. Car il y a trois choses que ne peut supporter l'amour de la vérité : une justice hypocrite, l'excuse des fautes et la justification du mal.

De ces trois violations de la vérité, la plus intolérable est la justice hypocrite. Chacun sait qu'il est obligé de parvenir à la perfection. S'il ne la possède pas, il cherche au moins à s'en approprier les apparences, afin de pouvoir marcher avec honneur sous les regards des hommes. C'est un péché. Et voilà pourquoi le Maître a blâmé si sévèrement les Pharisiens. Mais ce péché mérite du moins quelque excuse, car la honte qu'on éprouve des fautes, est toujours un signe que le sentiment moral n'est pas complètement éteint.

Ce qui est plus mauvais, c'est d'excuser une faute commise. Commettre une faute n'est en somme pas chose inouïe, car c'est du domaine de l'humanité. Mais nier qu'on soit tombé, ou qu'on puisse tomber, voilà qui n'est plus humain. De là vient qu'on éprouve immédiatement de la pitié, et même un certain respect pour celui qui étant tombé avoue noblement sa faute. On voit que la partie bonne de son être prend le dessus et se met en garde contre une nouvelle chute. Mais on perd tout respect pour quelqu'un et toute espérance de le voir s'améliorer, quand là où il y a faute, on est témoin de ses efforts artificiels pour laisser croire le contraire et même pour amener les autres à l'imiter. Ces essais de justification sont impardonnables et révoltants. Ce n'est pas seulement de l'incorrigibilité, c'est quelque chose qui

se rapproche beaucoup de cette philosophie infernale dans laquelle toutes les idées sont bouleversées, où le mensonge prend la place de la vérité, la fourberie celle de la loyauté.

Cependant, l'excuse du péché renferme toujours l'aveu que le pécheur péche. Mais lorsque quelqu'un commence à justifier le péché, en invoquant les nécessités de sa nature, les tendances irrésistibles de son cœur, le fardeau accablant des ordres de Dieu, il n'est pas loin de cette impiété qui ne recule pas devant l'affirmation qu'entre le bien et le mal, il n'y a aucune différence et que, dans certaines circonstances, le mal peut être plus magnifique et plus glorieux que le bien.

2. — La négation du libre arbitre est un crime impardonnable et une lâcheté.

Ces trois principes pervers que nous venons de signaler et qui n'ont rien de bien rassurant, se présentent successivement, si nous examinons l'histoire de la doctrine sur la liberté.

Ce qu'il faut surtout craindre, c'est que le Maître qui a jugé si sévèrement les Pharisiens, ne procède encore plus rigoureusement avec ceux qui nient la liberté humaine. Car pour trouver des excuses à leurs fautes, et même pour les justifier, la plupart de ceux-ci vont jusqu'à douter de la volonté libre, comme on le verra tout à l'heure.

D'un côté, l'homme s'élève avec un orgueil incompréhensible, non seulement au-dessus de lui, mais littéralement au-dessus de Dieu. Franchement, c'est à se demander s'il sait ce qu'il dit. En cette matière, le Stoïcisme des temps anciens et des temps modernes a rivalisé d'ardeur avec son parent par l'esprit : le Pharisaïsme. Il l'a même quelque peu dépassé. Le Pharisien, lui, cherchait du moins à se procurer une apparence de justice, par les actions extérieures. Mais le Stoïcien a horreur de l'action et croit pouvoir s'approprier la vertu par le mensonge et les paroles creuses qui résonnent d'autant plus fort, qu'elles répondent moins à la réalité. « L'homme peut tout, a-t-on dit, pourvu qu'il veuille.

Rien ne lui résiste. Il se suffit à lui-même » (1). « Quand une fois il s'est rendu compte de sa vraie nature et de sa puissance, il défie la fortune et foule aux pieds tout ce qui est bas (2) » ; il ne trouve aucune vertu, aucune sagesse trop difficile ; « il cite même la destinée à sa barre (3) ». Pour l'homme, tout dépend donc d'une seule chose : s'affranchir des liens enfantins d'une peur mal placée. Une fois cela fait, il est libre. Il trouve en lui une force qu'il était loin d'avoir pressentie jusque-là. Alors, il n'a plus de raison pour porter envie à Dieu (4). Il est aussi indépendant que Lui. Comme Lui, il porte en soi son contentement. Il le surpasse même, car Dieu possède tout par nature, tandis que lui a dû conquérir sa perfection au milieu de grands obstacles et de grandes difficultés (5).

Sans doute la forme de ces expressions est quelque peu vieillie aujourd'hui. Mais l'esprit d'où elles émanent vit encore. Les Stoïciens de l'antiquité reconnaîtraient toute leur présomption dans la doctrine moderne de la prétendue morale libre. Rien n'est plus certain. Car s'ils considéraient les sages comme indépendants de Jupiter, s'ils les appelaient meilleurs et plus heureux que lui, nos philosophes tiennent le même langage quand ils prétendent que l'homme se suffit à lui-même ; que pour vivre vertueux il ne lui faut ni Dieu, ni religion, que c'est en rejetant la religion qu'il lui sera permis d'atteindre un degré de moralité plus élevé, parce que la religion est un obstacle au développement complet de la vie intellectuelle et morale. Puis, ces penseurs se moquent du récit de la Bible sur la tentation du premier homme. Or, quelles sont les paroles que le tentateur a

(1) Seneca, *Benefic.*, 7, 3, 2 ; 6, 3 ; 8, 1. — Diogenes Laertius, 7, 33, 121, — Cicero, *Acad.*, 2, 44.

(2) Plutarch., *Stoicor. repugn.*, 20, 30, 31, etc.

(3) Seneca, *Provident.*, 2, 6 ; *Ep.*, 64, 4.

(4) Seneca, *Constant.*, 8, 2 ; *Provident.*, 1, 5 ; 6, 4,

(5) Seneca, *Ep.* 53, 11 ; 73, 11. — Plutarch., *Stoïc. repugn.*, 13, 2 ; *Commun. notit.*, 33, 2.

prononcées dès le commencement? Il a dit : « Vous serez comme des dieux » (1). Et c'est là une chose incroyable? Incroyable, aujourd'hui qu'on ose flatter l'orgueil de l'homme, non seulement en voulant lui faire croire qu'il peut devenir égal et semblable à Dieu mais qu'avec les séductions des vices, il peut se passer de Dieu, s'élever au-dessus de Lui et de la religion, pourvu qu'il ose voler de ses propres ailes?

Nous comprenons donc maintenant que Satan n'était point aussi imprudent qu'on pourrait le supposer, en faisant cette promesse monstrueuse. Nous aurions pensé qu'elle doit résonner aux oreilles des hommes comme une insulte, et les éloigner. Mais en voyant combien cette dangereuse promesse enchaîne les esprits des représentants modernes de la morale libre, nous devons dire qu'il l'a bien choisie pour atteindre son but. Et ce but, il l'a atteint. Pour cela, il a grossièrement et brutalement spéculé sur cette démangeaison qui pousse l'homme à la domination personnelle.

En face de cette arrogance, et tout aussi lamentable qu'elle, se trouve la pusillanimité. Elle se manifeste dans l'homme, aussitôt qu'on le prend au mot et qu'on lui dit : « Eh bien ! voici une occasion, montre-nous donc ton savoir-faire », ou qu'on lui fait rendre compte de sa conduite après qu'une témérité aveugle l'a emporté hors des justes limites. A ce moment, il fait preuve d'une lâcheté qui rappelle la vérité des paroles d'Aristote : « l'arrogant, le téméraire est la plupart du temps un lâche. Non seulement, il recule devant les choses qui inspirent de la crainte, mais il tremble même devant celles qui n'ont rien de redoutable. Et tandis que les personnes braves et courageuses font preuve de modestie et de réflexion en face du danger, lui, fait le présomptueux tant qu'il n'y a rien de grave, mais l'heure de l'action arrivée, il ne veut plus rien savoir de ses belles paroles (2) ».

(1) Genes., III, 5. — (2) Aristot., *Ethic.*, 3, 7 (10), 9 — 12.

Or, nous devons avouer avec douleur et confusion que presque tout le genre humain s'est rendu coupable de cette lâcheté. L'humanité veut s'attribuer le pouvoir de tout faire par elle-même ; elle veut exister seule. C'est si vrai qu'elle se fait illusion au point de croire pouvoir se passer de Dieu lui-même. Il n'y a qu'une chose qu'elle ne veuille pas : être libre. A l'entendre parler, elle ne recule devant rien. Par contre, rien n'est plus facile que de la terrifier. On n'a qu'à lui citer le seul mot de responsabilité. C'est suffisant pour la rendre muette et pour la faire battre en retraite.

Si nous parcourons la longue liste des philosophes et des maîtres qui dans l'antiquité et dans les temps modernes ont prétendu donner la manière de vivre sagement, nous sommes tout étonnés d'en trouver très peu parmi eux, qui aient le courage de se déclarer franchement et sérieusement en faveur de la liberté de l'homme.

Dans l'antiquité tout entière, nous ne trouvons que trois noms marquants qui la défendent. Et encore parmi ces trois noms, devons-nous faire abstraction d'Épicure. Car ce que celui-ci attribue à l'homme, n'est pas tant une liberté responsable que la puissance ou le droit de faire ce qu'il veut, sans se laisser influencer par une autre puissance quelle qu'elle soit. Restent donc seulement deux philosophes influents, qui admettent le libre arbitre : Aristote et Cicéron. Or, le premier en traite avec une brièveté surprenante (1). Quant au second, il emprunte ses raisons au fameux Occam de l'antiquité, Carnéade (2), qui avait toujours un oui ou un non prêt pour chacune de ses doctrines, selon que l'on préférait telle ou telle. Platon parle si vaguement sur cette question, qu'il est très difficile de dire quelle était sa véritable opinion à ce sujet.

Mais il semble que les temps modernes se soient engagés par un serment, pour ainsi dire universel, à nier

(1) Aristot., *Ethic.* 3, 5 (7), 2 seq. ; 3 (5), 15.
(2) Cicero., *De Fato*, 11.

la liberté humaine. C'est Luther, qui dans cette entreprise peu honorable, est incontestablement le promoteur de l'innovation. Il n'y a qu'à passer brièvement en revue toute l'armée qui le suit, pour voir combien il a parlé du fond du cœur en soutenant la non-liberté de l'homme. Dans l'agitation d'éléments les plus disparates, on voit se donner cordialement la main des gens qui auparavant étaient amis comme l'eau et le feu. C'est la fanatique et servile orthodoxie luthérienne qui fraternise avec Lessing, Kant et Hegel. Par exception, ils se trouvent aussi unis que le sombre calvinisme, l'âpre jansénisme et l'amer pessimisme de Schopenhauer le sont avec la frivolité de Voltaire, que l'idéalisme trop exclusif de Leibnitz l'est avec le panthéisme de Spinosa ; que le scepticisme de Locke et de Hume l'est avec le grossier matérialisme d'Helvétius et de la Mettrie, de Moleschott et de Büchner.

3. — Les quatre systèmes qui nient la liberté.

Après cela, qu'on ne dise point que l'humanité se soit trouvée par hasard sur un tel champ de bataille. Cette fois, elle s'est parfaitement concertée, et doit même avoir un intérêt qui lui tient profondément au cœur, pour s'affranchir du fardeau de la volonté libre. Le doute n'est même pas possible, si nous jetons un simple coup d'œil sur les raisons les plus importantes pour lesquelles, selon le langage du psaume, les images de Dieu, comblées d'honneur, cherchent à se persuader à elles-mêmes, et à persuader aux autres leur ressemblance avec les animaux privés de raison. C'est ce que font avant tout les apologistes de la chair, ou pour employer une expression plus conforme à l'époque, les apologistes des prétendus droits de la nature. Incapables de rompre avec le péché qui les charme le plus, sentant bien qu'il leur faudrait arracher l'œil et couper la main qui les gênent, ils préfèrent, pour émousser l'aiguillon qui leur pique le cœur, se faire les avocats du vice qu'ils chérissent. C'est en leur nom que Euripide a écrit ces vers ;

« La volupté n'est qu'une maladie,
« Et ce n'est pas l'homme qui l'a choisie.
« Aussi, quiconque attente aux plans des dieux.
« Touche au sommet de la folie » (1).

On doit au moins reconnaître la sincérité d'un tel langage. Des milliers de personnes pensent ainsi, mais elles ne veulent pas l'avouer devant les autres. Elles préfèrent s'ingénier à cacher leur honte derrière des phrases savantes et incompréhensibles.

Mais pensons-nous qu'il faille prendre Schopenhauer au sérieux, quand après avoir longuement discuté sur la prétendue immutabilité du caractère, il en vient jusqu'à oser dire que toute tentative de le changer serait aussi peu fructueuse que de vouloir transformer le plomb en or (2)? Le meilleur serait donc, de fermer aujourd'hui même toutes les écoles, toutes les maisons d'éducation et de les convertir en maisons de correction sur lesquelles on écrirait ces vers calvinistes d'Euripide :

« La nature est comme l'airain ;
« Si quelqu'un est mauvais,
« Il n'y a pour lui aucune guérison possible (3) ».

A supposer toutefois que le maintien des établissements disciplinaires soit justifié.

Une seconde catégorie d'adversaires est formée par ceux qui, n'osant pas encore chercher dans l'homme lui-même la seule raison de nier son libre arbitre, ont recours à des explications basées sur des motifs extérieurs. C'est dans leur sens que parle Owen, quand il dit que : « le caractère est la résultante des dispositions de l'homme et des principes extérieurs qui influent sur lui. D'où il suit que l'homme n'est responsable ni de ses paroles ni de ses actions, auxquelles il est nécessairement poussé et par une impulsion intérieure et par des causes extérieures. Le punir pour cela, serait une injustice criante. Les vices sont des erreurs et des maladies involontaires

(1) Euripid., *Fragm.*, 340 (Wagner).
(2) Schopenhauer, *Die Welt als Ville und Vorstellung* (3), I, 337 et seq. 359 et seq.
(3) Euripid., *Fragm.*, 805 (Wagner).

de l'âme. Ce qu'il leur faut, c'est la guérison et non le châtiment (1).

Ces théories ne sont que la rénovation de la doctrine de Socrate et de Platon, à savoir que : « personne ne pèche sciemment et volontairement ; que : si quelqu'un est mauvais, c'est seulement contre son intention (2), et que, pour cette raison, on doit le redresser et non pas le punir » (3). En conséquence, il faut admettre « qu'à côté de chaque habitude vicieuse, il y a une mauvaise disposition de la nature, laquelle est la cause de cette maladie. Ainsi, par exemple, la folie et tous ses transports sont une preuve évidente qu'il manque au malade quelque organe et que ce malade ne se livrerait pas à ses extravagances si une certaine disposition corporelle ou une exubérance de sève ne l'y poussait » (4).

On voit donc par là, que les lubies de la phrénologie moderne, et les opinions des médecins légistes, qui maintenant se servent de presque tous les débats judiciaires publics pour détruire le sentiment du droit et de la moralité, peuvent invoquer des noms antiques et illustres.

D'autres, au contraire, font appel, pour anéantir la liberté, à des raisons tirées exclusivement de la dépendance invincible où l'homme se trouve par rapport aux causes et aux influences extérieures. Si l'on prête l'oreille aux discours de nos matérialistes, on est témoin d'une véritable émulation pour rabaisser l'homme au-dessous des animaux. Cependant, personne n'a eu jusqu'à présent l'intention de prétendre que l'éléphant fût le produit d'un brin d'herbe ou de feuilles, que le crocodile fût une masse de boue du Nil, épaissie, à laquelle de la chair serait venue s'ajouter par hasard. Mais

(1) J. H. Fichte, *Philos. Lehre von Recht, Staat und Sitte seit Mitte des XVIII Jahrhunderts* 717.

(2) Xénophon., *Memorab.*, 3, 9, 4. — Aristot., *Eth. Nicom.*, 7, 2 (3) 1. — Plato., *Meno* 10, p. 77 b. et seq.

(3) Plato., *Protagor.*; 31, p. 345 d ; *Leg.* 5, p. 731. c. et seq.; *Leg.* 9, p. 861 b. seq.

(4) Plato., *Apolog.*, 13, p. 26 a.

l'homme, ils en parlent absolument comme d'un champignon qui sort spontanément du sol. Ils ne rougissent pas de dire que l'homme est ce qu'il mange. Un homme pour eux est la somme de plusieurs facteurs : parents, nourrice, air, température, nourriture et vêtements. Comme si ce n'était pas grâce au pain et à l'eau que tel homme est devenu un génie et un héros de vertu, tandis que tel autre, au lieu de développer les dons merveilleux de son esprit, les a noyés dans des flots de vin du Rhin ou dans des festins dignes de Lucullus. C'est là le mot d'ordre qui domine et caractérise notre époque. Il n'a pas le sens commun, mais dès qu'il a été lancé, le monde s'est empressé de lui obéir.

C'est ainsi qu'un Karl Ritter devait payer son tribut à cette faiblesse. Et depuis que ce grand savant a donné le ton, nous ne pouvons plus ouvrir un livre d'histoire qui ne démontre dans la préface, de la manière la plus concluante, comment le sort de tel peuple, les grandes actions de tel héros, étaient déterminés d'avance par la situation géographique et physique du sol et des cieux de sa patrie.

Victor Hehn nous a aussi prouvé, dans ses « *Pensées sur Gœthe,* » qu'il était tout à fait conforme à la nature que le poëte s'élevât au-dessus de l'humanité à ce degré de grandeur où il est parvenu, parce qu'il est né exactement entre le sud-ouest et le nord-est, c'est-à-dire exactement au centre de la terre. Grâce à cette situation géographico-ethnologique, il devait donc réunir en lui toute la perfection du sud et de l'ouest, du nord et de l'est. Comme si Gœthe était le seul homme du monde qui eut vu la lumière dans la Jérusalem germanique ! Comme si les adorateurs du grand poëte avaient encore la naïveté de croire sérieusement qu'avant lui tous les enfants de Frankfort étaient apportés par des cigognes ! Comme si Gœthe, semblable à une éponge, avait absorbé tous les avantages du monde entier ! Comme si dans l'humanité au milieu de laquelle vivent encore aujour-

d'hui ses compatriotes, qui naissent entre le sud-ouest et le nord-est, il n'y avait plus que des côtés faibles à exploiter et de l'argent à soutirer ! Qui ne voit que ces excès d'imagination portent leur réfutation en eux-mêmes ?

La seule existence de l'« *Homme malade* » dans une des positions les plus importantes et les plus favorables du monde, à Constantinople, suffit pour réduire ces théories à néant. Il y a des siècles que le sol sur lequel un Périclès, un Platon, un Aristote, un Eumène, un Attale, un Basile, un Athanase, un Augustin, s'acquirent jadis de si grands noms, ne produit plus rien de remarquable. Comment expliquer cela si c'est le sol et le climat qui font les hommes ? Mais, nous nous faisons tellement l'écho des opinions dominantes de l'époque, nous avons une telle crainte de passer pour des retardataires, si nous ne les acceptons pas en aveugles, que nous ne trouvons pas le temps de réfléchir sur ces difficultés.

Il est très peu de personnes aujourd'hui, qui ne rient pas de la vieille astronomie qui expliquait tout par l'influence sidérale et céleste, et qui pouvait par conséquent se passer du libre arbitre, puisqu'une puissance supérieure, l'influence des astres, avait tout réglé d'une manière immuable. Par contre, nous n'hésitons nullement à admetttre cette absurdité d'après laquelle toutes les actions et les différentes impulsions de l'homme sont déterminées à l'avance par une force inférieure invincible : l'influence terrestre. Pourquoi ? parce que c'est devenu une opinion à la mode. Depuis que la statistique s'en est mêlée et nous a démontré par des chiffres qu'il n'y avait pas lieu de faire sonner si haut le mot de « libre arbitre, » puisque le nombre des divorces, des suicides, et des crimes va dans une proportion toujours croissante, la victoire est gagnée. Nos derniers scrupules contre les différents systèmes, qui remplacent le libre arbitre par la prépondérance d'une influence purement naturelle, ont complètement disparu.

Ainsi se réalise encore une fois la vérité du vieux proverbe : « chacun prêche pour son saint ».

Les chiffres du statisticien prouvent au matérialiste qu'il a raison, simplement parce qu'il est matérialiste. Il ne serait pas plus difficile à l'astrologue et au phrénologiste, pensons-nous, s'ils avaient un peu d'esprit, de démontrer par les mêmes chiffres qu'eux seuls ont raison et qu'eux seuls peuvent avoir raison.

Vienne ensuite la dernière classe de ceux qui nient le libre arbitre, les fatalistes, qui avec les Anciens n'admettent que le « *fatum* » inflexible et sans vie, ou avec les Mahométans, la volonté de fer d'un Dieu inexorable comme cause de tout ce qui arrive, ils auront la partie belle. Plus facilement que tous les autres ils pourront par des chiffres et par des faits, donner à leur effrayante doctrine une importance qui ne manquera pas de satisfaire un admirateur de la statistique.

Nous ne voulons pas examiner si, parmi ces quatre systèmes, il en est un qui mérite une réfutation sérieuse. Nous ne croirons pas y être obligés, tant que ceux qui les soutiennent ne nous auront pas fourni la preuve qu'ils ont foi à leurs principes, et qu'ils font naître la conviction chez ceux à qui ils les prêchent. La réponse la meilleure et la plus concluante bien qu'un peu verte, qu'on puisse faire à cette tentative de nier le libre arbitre, a été donnée par le grand poète anglais dans le passage suivant : « Admirez donc le ridicule des hommes de vouloir, quand notre fortune souffre et dépérit par notre imprudence, par le dérèglement de notre conduite, accuser de nos maux le soleil, la lune et les étoiles, comme si nous étions vicieux et méchants par une inévitable fatalité, insensés par une impulsion céleste, fripons, traîtres et coquins par l'action invincible des sphères, ivrognes, menteurs et adultères par une obéissance forcée aux influences des planètes ; comme si tout le mal que nous faisons n'arrivait que parce que le ciel complice nous y pousse malgré nous ! Admirable excuse que

d'imputer ses mauvais penchants au changement d'une étoile ! » (1)

4.—La doctrine catholique sur le libre arbitre sauve l'honneur de l'humanité.

En cette matière c'est encore incontestablement dans le Christianisme, ou pour parler sans ambiguité, dans le Catholicisme seul, que l'humanité a trouvé son salut.

Quand dans le cours de nos discussions, nous examinons ce que la raison de l'homme enseigne, les solutions que donne sa vraie et meilleure nature, ce qu'on est en droit d'attendre de ses forces naturelles, nous avons bien des fois l'occasion de nous convaincre, que ce sont trop souvent ceux qui ont constamment sur les lèvres les mots d'« homme, de nature, et de raison » qui, malgré leur présomption, croient le moins en la vérité de la nature humaine, et que c'est au contraire, la plupart du temps, la doctrine catholique qui reconnaît, sans préjugé et de la manière la plus conforme à la vérité, la dignité naturelle et la puissance de l'homme. Mais nulle part ce fait n'est plus frappant que lorsqu'il s'agit de la liberté de la volonté humaine.

Loin de se laisser égarer par toutes les contradictions et toutes les exagérations qui tantôt attribuent à l'homme une indépendance presque divine, tantôt lui assignent un rang presque inférieur à celui de l'animal, la foi catholique a été dans le cours des siècles, la gardienne inébranlable de la vérité qui seule forme la juste ligne de démarcation entre la trop grande élévation et le trop grand abaissement personnel. Elle confirme encore cette vérité en faisant appel à la triste expérience de chacun plutôt que par des faits suffisamment prouvés, et montre que la force de la volonté, comme la nature tout entière, a été surtout débilitée par la chute du genre humain (2). Malgré cela, elle affirme comme article de foi que : « la liberté de la volonté continue d'exister en chacun de nous et qu'on ne la fera pas plus disparaître que

(1) Shakspeare, *Lear*, I, 2.
(2) Concil. Arausic., II, c. 8. — Concil. Trident., s. 6, cap. 1.

la nature humaine elle-même » (1). C'est pourquoi elle rejette la fausse affirmation que : « l'homme ne peut ni éviter le mal, (2) ni faire le bien » (3), et soutient que : « même les forces de la nature raisonnable et libre, qui lui sont restées dans l'état actuel, le rendent capable de quelque bien naturel et l'obligent à faire ce bien » (4).

Et ceci ne doit pas simplement s'entendre dans le sens qu'aucune contrainte extérieure ne peut l'empêcher de s'abstenir du mal ou de faire le bien. La théologie luthérienne croit encore aujourd'hui pouvoir échapper aux reproches auxquels l'expose la suppression de l'indépendance de la volonté, lorsqu'elle pense avoir suffisamment garanti l'idée de liberté en enseignant que, dans toutes les situations imputables, l'homme est libre de la contrainte extérieure (5). C'est une grave erreur de sa part. Les Jansénistes eux aussi prétendaient échapper par le même subterfuge à la honte d'avoir peut-être porté atteinte à la liberté humaine ; mais l'église a condamné ce faux fuyant. Elle l'a marqué du signe de l'hérésie (6). Et c'est avec raison. Il va de soi que là « où la violence est possible, le volontaire ne peut pas exister (7). »

La volonté et son activité, comme telle, étant quelque chose de purement intérieur, échappent à l'influence de toute violence extérieure. Celle-ci peut empêcher la volonté de produire une action extérieure vers laquelle se dirige son intention ; mais elle ne peut la contraindre elle-même (8). Si donc, on veut parler sérieusement du libre arbitre, il n'est pas suffisant de dire qu'il consiste seulement en ce qu'il ne puisse être violenté par aucune

(1) Concil. Arausic., II, c. 23. — Concil. Trident., s. 6, cap. 1 ; can. 5. — Propos. Quesnelli damn., 38. — Thomas, 1, q. 83, a. 2, ad 3.
(2) Propos. Baii damn., 28, 30 ; Quesnelli, 39.
(3) Propos. Baii, 27, 29; Quesnelli, 2, 38, 40.
(4) Propos. Baii, 37 ; Quesnelli, 41. — Thomas, 1, 2, q. 109 ; a. 2, 4.
(5) Delitzsch, *Bibl. Psychologie* (2), 165.
(6) Propos, Baii, 39, 41, 66 ; Jansenii, 3.
(7) Thomas, 1, 2, q. 6, a. 5. — (8) Thomas, 1, 2, q. 6, a. 4.

force extérieure. Il y a liberté, quand la volonté est libre, et la volonté n'est libre qu'à trois conditions (1). Il faut que : « nulle nécessité même intérieure, ne la détermine à se décider de telle ou telle façon (2) » ; — « qu'elle possède en elle la liberté complète de se déterminer pour ceci ou pour cela, de choisir une chose ou une autre, de faire ou d'admettre cette action, de la produire sous cette forme ou sous une autre (3) » ; — enfin « qu'elle ait la véritable souveraineté sur son activité et possède en soi le vrai principe de sa décision (4) ».

5. — Responsabilité et libre arbitre.

Que la chose soit ainsi en réalité, chacun en porte la preuve en soi. Quand quelqu'un a mal agi, il a beau dire : Je n'y puis rien, c'était écrit pour moi. Le cœur n'accepte pas cette excuse. Il est mal à l'aise, et proteste aussi énergiquement que chez celui qui, mettant d'accord ses paroles avec le langage de sa raison et de sa conscience, dit : « Tu aurais pu faire ton devoir, tu ne l'as pas fait, c'est donc toi qui portes la faute et qui dois aussi porter la responsabilité de tes actes. »

C'est pourquoi, le témoignage unanime de tous les peuples et de tous les temps est encore une preuve de la foi au libre arbitre.

L'humanité n'a jamais renoncé à cette croyance. Même aujourd'hui, où l'on protège le crime autant que possible, on ne fait pas effacer des codes, ni supprimer de l'enseignement donné au peuple, le principe que tout coupable mérite un châtiment. Alors, pourquoi s'obstiner à nier la liberté ? N'est-ce pas une contradiction flagrante à l'endroit de la raison, et une blessure criante faite à la justice ? Là, où il n'y a pas de liberté, la responsabilité n'existe pas. Et, s'il y a une responsabilité,

(1) Comme dit l'ancienne école : Pour la liberté ; la *libertas a coactione* ne suffit point, il faut la *libertas interior indifferentiæ*.

(2) Thomas, 1, 2, q. 10, a. 4. ; verit., q. 5, a. 5. ad 1 ; pot., q. 3, a. 7. ad 13 ; malo. q. 6, a. un. ad 3.

(3) Thomas. 2, d. 28, q. 1, a. 1, verit., q. 6, a. 3, ad 3 ; 1, q. 82, a. 1. ad 3.

(4) Thomas, *C. Gent.*, 3, 111, 112 ; potent., q. 3, a. 7, ad 5.

l'homme doit être libre; sinon on commet une injustice à son égard, toutes les fois qu'on lui demande une satisfaction, ou qu'on lui impose une peine pour une chose qui dépasse les limites de sa puissance. Cette conclusion est si rigoureuse, qu'elle nous vaut un aveu de la part de Lessing. La seule raison pour laquelle la doctrine du libre arbitre ne lui plaît pas, dit-il, est « la crainte et l'inquiétude du cœur qui accompagnent la pensée de la responsabilité ». Or, celle-ci découle nécessairement de la liberté. Si cet aveu n'est pas à l'honneur de celui qui le fait, il est du moins sincère.

Cependant, si l'esprit fort revendique pour lui le privilège de la non-responsabilité, pourquoi sera-t-il infidèle à ses principes, au moment où un autre lui fera tort? D'où vient que ce sont précisément ceux qui s'efforcent d'arracher du cœur de l'homme la foi au jugement, à la rémunération et, avec cela, la vraie garantie pour l'accomplissement du devoir, qui sont les premiers à réclamer une augmentation de police, de justice et de force armée ? Pourquoi trouvent-ils qu'il est dans l'ordre de punir d'une punition excessive la plus petite atteinte portée à leur propriété? Pourquoi les peuples n'ont-ils jamais tenu compte du désir de Platon et d'Owen disant qu'il fallait abolir toute punition comme toute récompense? La réponse est facile à trouver. Il peut être utile au particulier de nier la responsabilité, pour suivre ses bas instincts, se livrer au mal sans inquiétude et de rejeter ce frein gênant de la crainte d'un châtiment; mais il est impossible à une nature franche et à l'humanité prise en général, de vivre sans conserver intacte la responsabilité. Si l'on faisait de la doctrine de Lessing le fondement de la vie politique et sociale, ce serait rompre tous les liens de la discipline et de l'ordre.

Il est donc clair, que la société humaine n'est pas possible sans responsabilité. Et par là, il est démontré,

(1) Lessing, *Zusætze zu Jerusalems philosophischen Aussætzen* (Lachmann, X, 6).

encore une fois de plus, qu'on ne peut se représenter l'homme sans volonté libre.

6. — Honneur et devoir de la volonté libre.

L'homme est libre. Chaque preuve invoquée le démontre surabondamment. Mais aucun motif allégué en faveur de cette vérité n'atteint le degré de clarté et de certitude que possède cette vérité elle-même. Quiconque est capable de faire usage de ses forces intellectuelles sait qu'avec sa nature humaine, il est devenu participant à un double don, qu'il gardera aussi longtemps que cette nature : la connaissance raisonnable et la liberté dans ses décisions. « Dieu a créé l'homme dès le commencement et l'a laissé dans la main de son conseil (1) ». Dignité éminente et marque d'une grande confiance en même temps. Dieu a placé dans les mains de l'homme l'accomplissement de ses vues les plus hautes. Il aurait pu les réaliser plus sûrement s'il les avait fait exécuter par des créatures non libres, soumises à la nécessité. Mais il ne l'a pas voulu, et l'on serait presque tenté de dire, qu'il préfère l'honneur de la créature à son propre honneur, lors même que souvent la faute et la honte semblent retomber sur l'homme. Jamais l'honneur du Créateur et l'honneur de la créature ne sont en contradiction. Dieu cherche même son honneur dans l'honneurde l'homme. C'est lui dire que rien ne l'honore tant que de travailler à la prospérité d'un honneur que son Dieu pouvait s'assurer d'une façon certaine. Pour Dieu, il ne réclame de l'homme aucun autre honneur que celui de croître en élévation et en noblesse, puisqu'il l'a créé à son image et à sa propre ressemblance.

Mais à l'honneur correspond aussi la grandeur de l'obligation. L'homme tient dans sa main et son propre honneur et l'honneur de Dieu. Deux choses sont en son pouvoir : ou bien répondre à sa nature, suivre la lumière de la raison, se conformer à la sainte volonté de

(1) Eccli., XV, 14,

son maître et alors s'ennoblir; ou bien se mettre en contradiction avec ses propres lumières, avec sa sublime nature, ne pas observer les commandements de Dieu, et alors se perdre. Car il n'arrive jamais que l'homme réponde dans une chose grande ou petite à ce que Dieu ou son propre honneur demande de lui, sans qu'il en devienne meilleur. Jamais non plus, il ne manque à son devoir, quand même ce serait dans une chose de peu d'importance, sans que, dans la même proportion, il ne porte atteinte à sa nature et à son honneur. C'est pourquoi, son véritable ami doit être peiné jusqu'au plus profond de son âme, quand il le voit tomber dans le péché et qu'il l'entend répondre avec orgueil aux avertissements qu'il lui donne : « Ne suis-je pas mon maître ? Ne puis-je pas faire ce que je veux? »

O homme, comment peux-tu te moquer de toi-même et de ton honneur dans une affaire aussi sérieuse? Non vraiment, ce n'est pas une petite bagatelle que d'avoir dans sa main sa propre nature, de savoir que son sort dépend de sa propre volonté. Tu es, dis-tu, ton maître. Oui, sois ton maître, mais que ce soit pour ton honneur. Tu peux faire ce que tu veux. Soit! cependant que ce ne soit pas ta perte que tu veuilles. L'œuvre que tu as à faire, est ton honneur ou ta honte. En ta volonté se trouve ton salut ou ta damnation.

C'est la volonté seule qui décide de notre sort comme de notre honneur. Tout ce qu'on peut entendre, voir, désirer ou considérer comme permis, tout cela n'entre pas en ligne de compte. Oh ! puisse le monde comprendre cette sérieuse vérité ! Il n'y a pas à en douter, la cause des plus grands malheurs de l'époque est la négligence qu'on apporte à la culture de la volonté. Les uns croient avoir tout fait, quand ils ont cultivé leur intelligence, les autres sont déjà très satisfaits quand quelques émotions fugitives et sentimentales ont traversé leur cœur. Mais franchir tous les obstacles et toutes les difficultés pour vouloir sérieusement ce que l'on reconnaît

comme étant le devoir, pour vouloir le bien et le beau qui ont produit de nobles enthousiasmes, voilà ce qu'on néglige trop facilement. Ce n'est plus dans cette intention qu'on élève la jeunesse; et les grandes personnes elles-mêmes se dispensent de cet enseignement. Cependant, il ne suffit pas de voir les choses pour améliorer sa vie. C'est augmenter sa responsabilité, et rien de plus.

Quant aux émotions sentimentales, elles fuient très vite, et ne laissent après elles que l'illusion de se croire meilleur parce qu'on a été un instant en possession du bien.

Il n'y a que celui qui saisit le bien avec sa volonté, qui s'y attache par les liens les plus forts jusqu'à ce qu'il l'ait traduit en actes, qui marche réellement vers sa perfection. Dès lors, tout est digne de ce soin : connaissances ou bons desseins, nobles désirs ou enthousiasme pour l'idéal, peu importe. Mais à la volonté sérieuse appartient le rôle décisif.

Quels motifs plus puissants pour nous engager à devenir meilleurs et pour nous lancer à la poursuite de la vertu, que les exemples entraînants des saints, la parole émouvante d'un prédicateur pénétré de l'esprit de Dieu, l'aiguillon de la conscience contre lequel il est impossible de regimber ? Mais ce ne sont là que des impulsions ; ce n'est pas la décision. C'est toujours de la volonté que dépend le résultat. Jamais la grâce toute puissante de Dieu, ne fait ce pas à sa place. Si la volonté ne se met pas à l'œuvre, la grâce leur est donnée en vain, fût-elle aussi abondante que celle qui fut jadis donnée à Saul. Ce n'est que lorsque l'homme commence le premier à donner librement sa volonté tout entière, que la plus grande grâce, de concert avec elle, peut atteindre son but suprême.

7. — Faiblesse de la volonté.

Donc, l'homme est libre, mais il n'est pas indépendant. En faisant usage de sa volonté, il peut beaucoup, mais il ne peut pas tout. Il est puissant, mais il n'est rien moins que tout puissant. Quand même l'homme

ne serait point tombé ; quand même il serait resté tel qu'il est sorti des mains de Dieu, il aurait toutes sortes de motifs pour être modeste et prudent. Il dépend tellement des circonstances, de l'éducation, de l'entourage, de son bien-être momentané ; le climat, le temps, les saisons, les événements agissent sur lui avec une telle force ; les habitudes propres, l'origine, l'opinion générale, les mœurs publiques et privées le dominent tellement qu'il est facile de comprendre comment ceux qui voudraient s'affranchir du fardeau incommode de la responsabilité, se sont emparés de tout cela et s'en sont servis comme de preuves au moins apparentes pour nier la liberté

La statistique s'est saisi de cette matière avec une prédilection marquée et croit pouvoir démontrer, au moyen de chiffres, que l'homme est placé sous des influences et vit selon des lois qui excluent toute liberté de la volonté. Mais il en est ici de la statistique comme de toute science jeune et incomplète, comme de tout esprit qui n'est pas encore parvenu à sa maturité.

Quelques observations, dans le genre de celles que des hommes d'âge et d'expérience ont faites des centaines de fois dans leur vie, suffisent pour expliquer la cause de ce tapage ennuyeux que nous entendons parfois sortir d'une basse-cour. Il semblerait que cet œuf, dont la naissance est célébrée si haut, soit le premier qui ait fait les délices du monde. Mais l'humanité a déjà vu bien des millions d'œufs ; elle les a mangés et tous étaient exactement semblables à ce nouveau pondu. Cependant, il n'est personne qui, pour cette raison, considère le monde comme une corbeille d'œufs. Il n'y a que la jeune poule qui voyant son premier né, est tellement ravie que pour elle, le monde entier disparaît derrière lui.

Ce tumulte que fait parfois la statistique au sujet de quelques-unes de ses découvertes, prétendues nouvelles, nous rappelle parfaitement cette petite poule au comble de la joie.

Nous ne voulons point par là mettre en doute tous les calculs des statisticiens, quoique nous ayons déjà raison de nous mettre en garde contre eux par mesure de précaution. Mais nous ne voyons pas non plus que les motifs qu'ils nous donnent suffisent pour nier la liberté humaine. Ce qu'ils démontrent, comme nous l'avons déjà dit, c'est que la liberté de l'homme n'est rien moins que son indépendance. Celui qui connaît le cœur humain et l'humanité le savait déjà depuis longtemps.

Il faut en effet peu d'expérience de soi et des autres, pour pouvoir prédire très souvent, comment tel ou tel homme, tel ou tel peuple agira dans telles ou telles circonstances. C'est d'après cela que les diplomates et les séducteurs les plus rusés tracent leurs plans les plus habiles. C'est dans ce calcul, qu'il faut chercher la raison pour laquelle, maints prédicateurs et maints écrivains exercent une si grande influence. Lorsqu'on dit de quelqu'un : c'est un psychologue, cela ne signifie pas autre chose que ceci : c'est un homme qui, par suite d'une observation constante de sa propre conduite et de la conduite d'autrui, connaît ce que l'on peut exploiter, quelle corde du cœur humain il faut toucher pour arriver avec certitude au but qu'on s'est proposé.

Or, appliqué à l'homme en particulier, ceci a une double signification dans son état actuel de déchéance.

Il faudrait que celui-là fut bien ignorant de lui-même, ou vécut dans un déplorable état d'aveuglement sur sa personne, qui ne voudrait pas avouer que cette dépendance dans laquelle nous sommes relativement aux choses extérieures, que l'inclination, qui souvent nous porte vers elles et nous conduit parfois jusqu'à perdre nos convictions et notre indépendance, ne peuvent être conformes à notre vraie nature ? C'est un trait de paresse, de lâcheté et de mollesse, c'est une imperfection et une faiblesse de la volonté, c'est une horreur de l'effort et une inconstance qui ne peuvent être naturelles. L'intelligence connaît le bien et le beau. Le cœur s'enthou-

siasme pour eux. La volonté pourrait les réaliser ; elle le désire même, mais elle ne le fait pas. « Je ne me comprends pas moi-même, dit le grand Apôtre. Le bien que je puis je ne le fait point ; je fais au contraire le mal que je hais. Le vouloir est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir (1). » Non ! nous ne sommes point sortis de la main de Dieu si faibles, si lâches, si inutiles. Pour redevenir tels que Dieu nous a faits et telle qu'il veut posséder l'œuvre de ses mains, il faut du sérieux, de la force, et un exercice constant. Sans renoncement à soi-même, sans mortification, sans pénitence, nous ne pouvons devenir sains. Nous sommes malades, et la volonté est ce qu'il y a de plus malade en nous. Là est le siège du mal. Tout ce qui n'est pas sain en nous provient de là. Nous avons besoin de guérison ; mais, avant tout, c'est la guérison de la volonté qui nous est nécessaire. Or, la condition de toute guérison est l'abstinence ou la diète. Il faut que ce soit le malade lui-même qui la pratique ; puis, le médecin et son art pourront lui procurer quelque soulagement. Il en est de même de notre volonté et de notre nature tout entière. Elles sont malades, et ne pourront être guéries sans que nous fassions d'abord le premier pas, en nous décidant sérieusement à pratiquer l'abnégation et à triompher de nous-mêmes.

Tel est le devoir le plus impérieux que nous impose l'état de notre volonté. Assurément, ce n'est pas encore la guérison. Nous ne pouvons guérir que par le secours du médecin et de la médecine. Le médecin de la volonté, c'est Dieu qui l'a créée, Dieu qui seul peut la dominer et la pénétrer. La médecine est la grâce surnaturelle, la seule puissance qui soit plus forte que notre volonté.

C'est ainsi que la considération de la chute dans laquelle la volonté se trouve impliquée, nous oblige déjà à souhaiter vivement la grâce et à l'accepter avec empressement, si nous avouons avec sincérité ce que nous som-

(1) Rom., VII, 15, 18.

mes et si nous portons en nous le désir sincère de devenir ce que nous devons être.

8. — Tout dépend de la volonté.

Nous le répétons encore une fois, toute décision repose dans la volonté libre, malgré sa faiblesse naturelle et malgré la corruption qui l'a pénétrée. De la volonté dépend la vie tout entière. « L'homme a devant lui le bien et le mal, la vie et la mort ; ce qu'il aura choisi lui sera donné » (1). Choisit-il le mal ? il est mauvais. C'est lui qui se rend mauvais, ce n'est ni la nature, ni la séduction, ni l'occasion. Il est possible que celles-ci puissent l'excuser dans une certaine mesure et diminuer sa faute, mais ce n'est point en elles que se trouve le péché : il est dans la volonté libre. La passion peut être grande, l'attrait dangereux ; néanmoins il est dit : « Tes appétits te seront soumis et tu peux les dominer (2) ». Tant que la volonté ne se met pas à l'unisson avec eux, il y a tentation, mais il n'y a pas de péché.

Joseph aussi a éprouvé les dangers de la séduction, Suzanne n'en a point été exempte, et Paul a senti l'aiguillon de la chair (3). Chacun des saints qui ont passé par la fournaise de la tentation, qui ont soutenu des combats intérieurs et extérieurs et qui sont sortis purifiés de leurs épreuves, peut nous crier avec Job : « Moi aussi, j'ai eu un cœur comme vous en avez un (4), ma force n'était point de pierre, ni ma chair d'airain (5). » Mais si pénible que fut la tentation, si proche que fut le danger, leur volonté était tellement inébranlable qu'il n'en résultait aucun péché. Jetés dans les flammes, le feu ne les atteignait pas ; aucune odeur de mort ne s'attachait à eux. Il est vrai que cela leur coûtait de terribles combats. Ils se brûlaient avec du feu, mais c'était pour éteindre le feu par le feu. Ils se plongeaient dans des flots glacés, et se roulaient dans la neige, redoutant moins dans l'ardeur de leur amour, l'engourdissement des membres que le feu du plaisir.

(1) Eccli., XV, 18. — (2) Genes., IV, 7. — (3) II Cor., XII, 7.
(4) Job, XII, 3. — (5) Job, VI, 12.

Ils déchiraient leur chair avec des épines, la faisaient voler en lambeaux sous les fouets, pour fortifier par le sang leur volonté dans les assauts que leur livraient les passions.

La simple lecture des actes de ces héros nous fait frissonner. Mais de tels exemples doivent plutôt nous encourager. Ces luttes héroïques des saints nous montrent ce que peut faire encore maintenant la volonté aidée de la grâce, même dans les circonstances les plus difficiles. Après cela, faut-il que nous ayons le courage de dire, nous, qui n'éprouvons pas la moitié de leurs tentations et « qui n'avons pas encore résisté jusqu'au sang dans nos luttes contre le péché (1) » : « Nous ne pouvions pas faire autrement ? » Nous qui avons cherché le péché, comment pouvons-nous faire violence à la vérité, au point de nous donner pour excuse que c'est le péché, la tentation, la nature qui l'a voulu ainsi ? « Ne vous trompez pas, mes frères, dit l'Apôtre, chacun est tenté par sa propre convoitise qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite, la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché ; et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort (2) ».

Mais si la volonté choisit le bien, l'homme sera bon. Il lui sera tenu grand compte de ce « qu'ayant pu pécher, il ne l'ait pas fait » (3). Plus les dangers sont grands, plus la chute est facile, plus aussi la volonté a de mérite quand elle sait demeurer ferme. Cette prétendue apathie, cette insensibilité de la nature, cette inaccessibilité à toute espèce de dangers, dans laquelle les Stoïciens et leurs adeptes cherchent la vertu, en sont précisément tout l'opposé. S'il eut été possible que la vertu, la sainteté et le mérite eussent une fin, ils en auraient vite eu raison. A l'endroit d'hommes auxquels une telle nature avait été donnée en partage, on pourrait se servir de l'expression de Job, et les appeler des « rochers ». Quant à leur donner le nom de saints, jamais !

(1) Hébr., XII, 4. — (2) Jac., I, 14. 15. — (3) Eccli., XXXI, 9, 10.

Un des reproches les plus singuliers qu'on adresse à nos saints et un des jugements les plus faux qu'une critique insensée porte sur eux, est de s'être trouvés souvent dans de pénibles situations de conscience et de n'avoir jamais succombé à la tentation. Pour juger un tel langage, il faudrait d'abord savoir si ceux qui le tiennent savent ce qu'ils disent. Or ils en sont loin. Les saints eux aussi pouvaient tomber. Souvent ils étaient très près du danger, et ce danger était plus grand et plus prochain pour eux que pour nous : ils marchaient sur des cimes élevées, tandis que nous cheminions dans d'humbles vallées. Mais ils n'ont jamais considéré la circonspection comme superflue, et ne se croyaient jamais sûrs, jamais au bout de leurs travaux. La raison pour laquelle ils seront toujours tenus en si grande estime, par Dieu, par son Église, et par tous ceux qui respectent l'homme est qu'au lieu de tomber, ils sont restés inébranlables.

Ce qui a fait les saints, ce n'est point une nature plus heureusement douée que d'autres, mais c'est leur volonté plus forte, qui a dompté leur mauvaise nature et qui a su mettre fidèlement la grâce à profit. Si au lieu de chercher des prétextes, pour nous convaincre que la nature des saints était faite autrement que la nôtre, nous imitions leur force de volonté, nous aussi, nous pourrions devenir saints comme eux. Au lieu de cela, nous ne cessons de gémir sur notre faiblesse, nous attendons notre vertu d'une occasion favorable, d'un autre entourage, d'autres occupations, ou bien encore d'un changement de lieu, de situation, de l'avenir, d'un miracle de la grâce. Avec tout cela, nous demeurons ce que nous sommes, ou nous nous relâchons toujours d'avantage. La vertu est affaire de volonté ; elle n'appartient ni à la nature, ni à des relations extérieures plus commodes. Une vie véritablement bonne consiste dans la libre décision de l'homme pour ce qu'il reconnaît comme son devoir et dans la constante fidélité à remplir ce devoir, malgré les obstacles et les dangers qui peuvent se présenter. Or

c'est là une qualité que personne ne peut lui donner; lui seul peut l'acquérir. Nulle puissance ne le délivrera de cette obligation, pas même la grâce de Dieu. La grâce fait ce qui est au dessus de ses forces ; elle lui prête aussi son secours pour ce qui ne surpasse point ses aptitudes propres ; mais elle l'oblige d'autant plus strictement à faire tout ce qui dépend de lui.

Ainsi, dans la religion naturelle, comme dans la religion surnaturelle, tout repose sur la volonté, sur la connaissance de sa faiblesse et sur la juste appréciation de sa force.

Quel mystérieux abîme que cette volonté ! Elle est le siège de toutes nos maladies, le remède qui nous guérit, la seule cause que nous puissions accuser si nous sommes infidèles à notre honneur et à notre destinée, le seul levier que nous puissions mettre en mouvement, si nous voulons nous rappeler notre devoir. C'était la volonté qui avait fait Saül ; c'est elle qui fit Paul. C'était la volonté qui avait fait tomber Magdeleine dans la fange du péché; c'est elle, qui unie à la grâce, la ramena aux pieds du Maître et l'éleva jusqu'à son très saint Cœur. En nous donnant la volonté libre en même temps que son image divine, le Créateur nous crie ces graves et sérieuses paroles, que nous devons repasser chaque jour dans notre cœur : « J'en atteste le ciel et la terre qu'aujourd'hui je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisissez donc la vie et vous vivrez » (1).

(1) Deuter., XXX, 19.

CINQUIÈME CONFÉRENCE

LES PASSIONS.

1. Pour posséder la paix et la vertu, il ne suffit pas de tendre la main ; il faut les conquérir. — 2. Il n'y a de vraie paix que celle qui ne redoute pas le combat, c'est pourquoi le paganisme n'a pas connu la paix. — 3. Jamais la lutte n'est plus violente, que lorsqu'on proclame une paix fausse et sans honneur. — 4. Reproches adressés au Christianisme parce qu'il nous commande la lutte contre nous-mêmes. — 5. Le Christianisme reconnaît aux passions leur droit d'existence et leur nécessité, bien qu'il les considère comme dépravées. — 6. Tâche magnifique pour l'homme, quoique pleine de périls ; nécessité d'une direction sûre. — 7. Utilité des passions. — 8. Sacrifices qu'exige la victoire sur les passions. — 9. Il y a déjà sur la terre une victoire sur les passions et une paix du cœur ; il y a même plus qu'une moralité ordinaire, il y a la vraie sainteté ; mais il n'y a pas de paix complètement exempte de troubles, ni de sécurité solide contre les dangers. — 10. Les saints étaient des hommes.

1. — Pour posséder la paix et la vertu, il ne suffit pas de tendre la main; il faut les conquérir.

Pénétré de sa propre faiblesse, le poëte est, comme de juste, indulgent dans ce qu'il exige des autres. « L'homme le plus pieux, dit-il, ne peut vivre en paix s'il a un mauvais voisin à qui cela déplaise ». Et le vieux, proverbe qui d'ordinaire ne favorise cependant pas beaucoup les commodités de la vie, tient le même langage (1).

En cette matière, la morale si douce et si bonne du Christianisme nous demande davantage. Ce qui la distingue surtout de toutes les autres morales, c'est sa tendance à faire régner l'homme seul sur lui-même. Dans le monde, trop souvent, la morale générale est aussi la morale privée. « Les autres n'agissent pas autrement, non plus. Oh ! il faut les voir, dit-on ! Pourquoi seraisje meilleur qu'eux ? Si celui qui m'a offensé me fait des

(1) Graf und Dietherr, *Deutsche Rechtssprichwærter*, 529 (8, 335).

excuses, je lui pardonne. Si mon compagnon de débauche ne se livre plus au péché, et n'exerce plus sur moi une influence mauvaise, je veux bien espérer que moi aussi j'en ferai tout autant. » En un mot, il y a une morale d'après laquelle on peut être passablement bon, quand l'entourage ne fournit aucune occasion de pécher.

Mais la nôtre ne se contente pas de cela. D'après elle, il faut devenir maître du mal, maître de l'occasion et du péril, maître de soi-même ; et, l'unique point central de l'activité propre doit être une personnalité libre, ferme et indépendante. Elle est juste l'inverse de la morale précédente. Sa maxime est celle-ci : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien » (1).

Déjà le roi juif, dont la personne était cependant loin de démentir le caractère passionné des Orientaux, se glorifie d'être : « pacifique avec ceux qui haïssent la paix » (2). Il n'y a rien d'extraordinaire de vivre en paix avec les pacifiques. C'est très bien d'être bon parmi ceux qui sont bons ; c'est quelque chose de grand d'être bon parmi les méchants ; mais là où il y a vraiment matière à la plus haute admiration, c'est lorsqu'on porte la paix à ceux qui ne l'ont pas, aux méchants, et qu'on veut les rendre bons et pacifiques, puis, faire de l'exercice de cette vertu sa règle constante et universelle. Nous ne devons pas faire dépendre notre vertu d'une vertu étrangère. Il faut nous convaincre que nous attendrions longtemps avant que les autres nous apportent la paix, que c'est plutôt nous qui sommes obligés de nous la donner à nous-mêmes et de la leur procurer. Et ces deux principes doivent nous servir de mesure dans le degré de lutte à fournir pour l'acquisition de chaque vertu, quelle que soit notre situation dans le monde.

Cependant, toute paix n'est pas la vraie paix. Il y a des

2. — Il n'y a de vraie paix que celle qui ne redoute pas

(1) Rom., XII, 21. — (2) Ps., CXIX, 7.

le combat, c'est pourquoi le paganisme n'a pas connu la paix.

hommes qui parlent de paix partout et toujours, là où cependant elle n'existe pas. Ce n'est pas à tort qu'on les a surnommés: « fanatiques de la paix. » Car certes, c'est aussi un fanatisme, et même un des plus mauvais, que de vouloir à tout prix jouir du repos, dut-on pour cela renoncer à l'honneur, à la foi jurée, à la liberté et consentir à toutes les indignités. Pour sortir de cette paix déshonorante et arriver à la véritable, il n'y a pas d'autre voie que la lutte énergique. De toutes les alternatives, de toutes les incertitudes dans lesquelles nous jette l'idée d'échapper à une telle situation, il y a un moyen plus noble et même moins dangereux que de nous laisser lâchement opprimer par un ennemi rusé, c'est la guerre ouverte. D'ailleurs, comment celui qui redoute le combat parce qu'il demande des sueurs et du sang, échapperait-il à la dernière honte, quand, à la seule condition de combattre légitimement, il a pour perspective assurée la victoire et son prix, qui est la vraie paix ?

L'ancien paganisme jouissait d'une certaine paix. On ne peut dire le contraire. Il n'est personne qui, possédant quelque connaissance des chefs-d'œuvre intellectuels de l'antiquité, puisse ne pas constater chez quelques individus l'existence d'un certain repos classique, d'une certaine dignité qui nous inspire de l'admiration. Pour d'autres, le contraire est indéniable.

Les ennemis du Christianisme n'ont donc pas manqué d'exploiter ceci à fond, en l'exagérant doublement. D'un côté ils exposent leurs théories, comme si l'antiquité tout entière, et chaque membre de l'humanité qui a précédé le Christianisme, avait vécu dans une harmonie vraiment divine. Que leur langage soit sérieux, que leur enthousiasme ne dépende pas en grande partie de leur imagination, ou de l'ignorance du véritable état des choses, c'est une autre question sur laquelle nous ne pouvons nous appesantir ici. Cependant, il est un fait qu'on ne peut révoquer en doute. De même qu'en général les

« folles louanges » (1) qu'on adresse aux temps antiques proviennent « d'une certaine présomption secrète » (2), de même, et surtout, cette adoration étroite et superficielle de l'antiquité classique est due spécialement à l'influence d'un certain orgueil. Nous croyons être des demi-Périclès ou des demi-César, parce que nous avons eu le bonheur de toucher du doigt une pierre sur laquelle ces grands hommes ont peut-être reposé jadis leur œil ou leur pied.

D'un autre côté, et cette fois l'exagération est intentionnelle et voulue, on relève les plus légères apparences de désaccord dans la littérature et l'histoire du Christianisme, principalement en ce qui concerne le moyen âge. Puis, on les exploite pour démontrer comment la Révélation a extirpé complètement du cœur cette paix merveilleuse dont les hommes jouissaient avant d'avoir eu le malheur de la rencontrer, et comment à la place de cette paix, elle n'a mis que désordre et discorde (3). On va même jusqu'à rendre le Christianisme responsable de ce que des hommes qui ont rompu avec lui dans la foi ou dans la pratique de la vie chrétienne, doivent, la plupart du temps, expier leur apostasie par d'insupportables déchirements intérieurs et souvent aussi par une inconstance étonnante dans leur conduite. « Ce n'est pas un honneur pour la sainteté de l'Église, dit Ebrard, que de pouvoir renfermer dans son sein un aventurier à la fois si ingénieux et si frivole que Benvenuto Cellini » (4). « On sait à quoi s'en tenir sur le Christianisme, dit Vischer, quand on le voit produire des gens aussi peu sérieux qu'un Wieland » (5).

Nous nous épargnerons la peine de chercher ce que le Christianisme et en particulier sa seule forme légitime, le Catholicisme, peuvent avoir à faire avec Wieland et

(1) Eccl., VII, 11. — (2) Aristot., *Rhetor.*, 2, 13, 12.
(3) Rückert, *Culturgeschichte des deutschen Volkes*, II, 292 et seq.
(4) Janssen, *An meine Kritiker*, 92 et seq.
(5) Vischer, *Œsthetik*, I, 157.

ses compagnons. En tout cas, ce n'est pas cela qui est de nature à imprimer une mauvaise note à notre Religion. On devrait au contraire penser, pour la plus grande gloire de la foi catholique, qu'elle ne laisse jamais parvenir au repos et à l'oubli complet du devoir même des esprits forts, comme un Cellini, qui se sont séparés d'elle intérieurement, quand même les apparences sembleraient faire croire qu'ils lui appartiennent encore extérieurement. Mais on travestit les choses à dessein. On ne trouve pas digne de blâme, que des hommes prennent prétexte de leur situation d'où ils semblent dominer leurs contemporains, pour se croire permis d'affirmer librement que l'obéissance aux commandements de Dieu et de l'Église est bonne pour la populace. C'est très regrettable, et le Christianisme seul porte la faute de forcer, par une exigence contraire à la nature, des hommes de génie à soumettre leur art et leur talent aux lois chrétiennes et morales. C'est ainsi qu'il les jette nécessairement dans les luttes les plus pénibles ; et parce qu'ils devaient évidemment succomber, ils deviennent arrogants et présomptueux (1).

Dans tout cela, personne n'est incriminé sinon le Christianisme, dont les brutales exigences viennent porter le trouble dans la sainte paix du cœur. « Il n'y a que le Christianisme, dit Strauss, qui puisse produire des esprits comme Schubart. Cette rupture, cette lutte entre l'esprit et la chair, cette chute qui va jusqu'à la plus basse débauche, cette élévation qui monte quelquefois jusqu'à une cagoterie repoussante, qui pouvait mieux s'en rendre coupable que cet obscur ennemi de tous les sentiments sains qui se trouvent dans l'homme ? Dans les meilleurs cas, le chrétien ne sera qu'un ange chevauchant sur une bête domptée ; mais un homme coulé d'une seule pièce, un homme complet, jamais ! Constamment, il court le danger de voir la bête qui est sous lui se sou-

(1) Lecky, *Gesch. der Aufklarung. Deutsch von Jolowicz*, I, 305.

venir de sa nature sauvage et le renverser. Il faut voir les anciens païens, c'étaient d'autres gens ! Les Grecs s'entendaient à produire des hommes véritables ou complets. C'est à peine si pendant des siècles de Christianisme, on a pu seulement les pressentir. Mais depuis que les peuples chrétiens ont appris à connaître les ouvrages des Grecs, l'idée d'une existence sainte, digne de l'homme, est montée jusqu'à eux. C'est à leur école, que s'est formé l'esprit de nos deux grands poètes, Gœthe et Schiller. Enfin, nous avons, dans leurs poèmes comme dans leur vie, des modèles indiscutables d'hommes complets et véritables » (1).

Oui, nous l'avons déjà dit : l'antiquité classique a joui d'une certaine paix. Mais nous devons dire aussi franchement, que nous ne lui envions point sa paix, et que nous ne sommes point jaloux de ceux qui veulent se l'approprier. Nous regrettons seulement que ces doctrines contribuent à leur faire jeter un regard de mépris sur le Christianisme parce qu'il provoque la lutte et le combat dans l'homme. Cependant, « que sait donc celui qui n'est pas tenté ? (2) » Comment peut parler de combat celui qui n'a jamais assisté à une bataille ? Qu'est-ce qui doit le plus faire honneur, de la poussière, la sueur, le sang qui couvrent l'athlète, ou bien des parfums qu'exhale le spectateur oisif ?

« Loin du combat, où paraît la valeur,
« Chacun se croit un héros invincible
« Dans sa tente assis, le guerrier rêveur
« Songe à la victoire et sourit, terrible,
« Jusqu'au moment où l'ennemi bondit,
« Et fait fureur sur le champ de bataille » (3).

Qu'on loue donc tant qu'on voudra la classique tranquillité des Anciens, on ne nous trompera point à ce sujet. Cette paix était loin d'être aussi générale, aussi complète et aussi calme qu'on le dit. Nous nous en convaincrons encore. Et, ce qui est pire, elle était une paix

(1) Strauss, *Schubart*, II, 468 (bei Hettinger, Strauss, 40 et seq.).
(2) Eccli., XXXIV, 11. — (3) Hitopadesa, 3, 6, 41.

déshonorante, car c'était une paix fondée sur la soumission à une puissance que l'étincelle et l'image divines que l'homme porte en lui, ne peuvent servir qu'au prix de l'avilissement personnel ; une paix qui provient du manque de courage pour résister aux propres passions, une paix qui cherche le repos pour en jouir à n'importe quelle condition ; une paix toute de fanatisme et de lâcheté ; enfin, — quoique nous n'ayons pas encore assez dit à son déshonneur, — une paix viciée et rompue à chaque instant, malgré les sacrifices qu'on peut faire pour la conserver.

Il était impossible que l'humanité restât dans cet état, il y allait de son honneur. Cependant, elle n'aurait jamais trouvé en elle-même la force et le courage de briser ses chaînes avilissantes. C'est pourquoi la miséricorde de Dieu a envoyé à son secours la prédication et la grâce de l'Évangile, pour la conduire de la prison où elle était captive, à la lumière de la liberté.

3. — Jamais la lutte n'est plus violente que lorsqu'on proclame une paix fausse et sans honneur.

« Lorsqu'un homme fort et bien armé garde sa maison, ce qu'il possède est en sûreté. Mais si les faibles qui se sont soumis à lui contre tout droit, dans un moment de découragement, viennent tout à coup à se souvenir de leur devoir et de leur dignité, si, soutenus par un auxiliaire plus fort, ils lui refusent l'obéissance, alors s'engage un combat violent, (1) » d'autant plus terrible que c'était certainement le manque de résistance qui avait produit le tyran sous lequel ils gémissaient.

Ces paroles sorties de la bouche de la Vérité divine, nous expliquent tout, dans la vie de l'individu, comme dans la marche de l'histoire. En définitive, mettre de l'unité dans sa vie, n'est pas chose si difficile. En tout cas ce n'est pas une chose qui demande beaucoup d'esprit. Si quelqu'un se désintéresse de la vérité, il n'y a rien de plus facile. Si quelqu'un trouve désagréable d'avoir à lutter chaque jour contre la poussière et la boue

(1) Luc. XI, 21, 22.

de la vie, et d'avoir constamment à se nettoyer soi-même, ainsi que ses vêtements, sans pouvoir réussir à faire disparaître complètement toutes les taches, il lui reste encore un moyen bien simple qui lui permettra de se présenter devant les hommes, dans un costume irréprochable au point de vue de l'harmonie. S'il ne peut faire autrement pour se rendre propre, qu'il se précipite la tête la première dans un bourbier profond et l'uniformité sera symétriquement rétablie. Il agirait sans doute autrement, s'il ne voulait pas seulement former un tout qui fut d'une seule pièce, mais un tout qui fut de la plus grande propreté. Il lui faudrait alors une attention constante sur lui-même, et un travail de nettoyage ennuyeux et ininterrompu. Que ce travail soit onéreux, c'est possible, mais il est du moins honorable. Ainsi en est-il du combat pour la vérité et pour la purification morale.

A moins d'un malheur que nous ne supposons pas, l'expérience de chacun est une preuve de cette vérité. Au début de sa conversion, il a peut-être ressenti des impressions qui l'ont rempli de crainte. Jusque là, il n'avait pas osé résister à ses passions ; celles-ci ne lui avaient pas livré d'assauts extraordinaires. Mais quand il se décide à rompre avec ses anciennes attaches, il s'engage en lui un combat tel qu'il n'en a jamais éprouvé auparavant. Il lui semble presque qu'il va s'égarer en lui-même, en Dieu, en la vertu. C'est bien à tort : « Ce qui trouble ton repos, c'est précisément le signe avant-coureur de ta guérison. Il en est ici comme de cette loi d'après laquelle un médecin considère une aggravation dans la maladie comme un indice certain que le remède a commencé à produire son effet. » (1) La guérison n'est pas encore complète. Elle peut toujours mal tourner si tu commets des imprudences. Mais tu sens toi-même qu'une nouvelle force a pénétré en toi et

(1) Augustin., S. 87, 13; in ps. 72, en. 20.

que cette force va causer un violent bouleversement. C'est alors à toi de la diriger pour qu'elle te soit vraiment utile. Avec un peu d'attention de ta part, un remède si efficace ne peut manquer d'amener la guérison.

C'est exactement ce que nous pouvons observer en grand dans l'histoire du Christianisme. Une difficulté à laquelle beaucoup se heurtent, c'est qu'aussitôt après sa victoire sur le monde païen, on voit s'élever une barbarie et des passions qui rappellent les temps les plus mauvais et les plus ténébreux qui l'ont précédé. Ceci s'explique surtout par le caractère des nouveaux peuples germains qui étaient entrés en scène dans l'intervalle. Mais, d'après ce que nous venons de dire, on ne peut douter, un seul instant, que le même phénomène avait dû nécessairement se produire aussi quand les anciens peuples, plus civilisés, avaient senti en eux cette transformation. Ce n'est pas une exception pour les rudes barbares du Nord, dont la nature, sauvage, indocile, n'a pu être domptée que par l'ascendant du Christianisme, et encore seulement après des siècles de luttes formidables.

Pourquoi en faire un crime au Christianisme ?

Ne doit-on pas au contraire, considérer ce fait comme une preuve de sa force ? Ce n'est pas en vain que le Maître a dit : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (1). Et les paroles de l'Apôtre ne sont pas des paroles vides de sens, quand il s'écrie : « La parole de Dieu est vivante et efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; elle pénètre jusqu'à la suture de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moëlles ; elle juge les sentiments et les pensées du cœur » (2). La foi n'aurait pas grand honneur, s'il n'y avait que des natures timides qui se donnent à elle sans combattre. Mais que ces barbares, qui s'étaient jetés dans ses bras d'une manière purement extérieure, aient senti s'élever dans

(1) Matth., X, 34. — (2) Hébr., IV, 12.

leur intérieur une telle tempête et aient fini par se rendre, c'est là un signe indéniable de la force qu'elle possède.

Comment la doctrine chrétienne pouvait-elle exiger que l'humanité prît sur elle d'engager librement un combat si pénible, comme elle l'exige encore aujourd'hui et l'exigera toujours de chaque individu ? C'est un de ces points de l'histoire du Christianisme qui a donné lieu à plus d'un malentendu, et qui a été la cause de nombreux reproches. Il nous conduit à traiter une question dont la solution précise nous fera clairement comprendre la véritable situation et la véritable nature de l'homme.

4.— Reproches adressés au Christianisme parce qu'il nous commande la lutte contre nous-mêmes.

Le grand historien anglais, qui a raconté les derniers temps de Rome, croit en avoir trouvé la raison en ce que les chrétiens considéraient toute émotion sensible comme une faute grave (1). Son émule, l'historien de la période de l'Illuminisme marche sur ses traces sans l'ombre de réflexion, comme toujours d'ailleurs, et écrit ces lignes : « Les chrétiens regardent le corps comme quelque chose de mauvais ; pour eux, ses passions, sa beauté, ne sont que de mortelles tentations » (2). Rien ne peut être plus éloigné de la vérité que cette opinion. Dans la lutte contre les aberrations des dualistes, la doctrine chrétienne a constamment tenu pour article de foi, qu'il n'est aucune nature qui soit mauvaise dans son essence et que par conséquent la nature sensible de l'homme, elle aussi, ne comprend rien d'essentiellement mauvais en soi. Mais la théologie catholique ne s'arrête pas là. Elle affirme, avec la plus entière certitude qu'elle a d'être en conformité avec les enseignements de la foi, que toutes inclinations naturelles de l'homme sont bonnes en elles-mêmes, sans en excepter celles qui viennent de la sensibilité. Si celle-ci devient mauvaise, ce n'est qu'en se tournant vers un objet qui ne lui convient point ou qui

(1) Gibbon, *Geschichte des Verfalles des rom. Reiches*, 15, Kap. *Deutsch von Schreiter* 1800. III, 197.
(2) Lecky, *Geschichte der Aufklærung. Deutsch von Jolowicz I*, 179.

lui est interdit. En d'autres termes, non seulement aucune nature, mais aucune inclination naturelle n'est mauvaise en elle-même (1).

Ceux qui ont nié ceci, particulièrement au nom du Christianisme, sont très nombreux. Mais l'Eglise, qui s'est toujours élevée de toutes ses forces contre eux, n'est vraiment pas coupable de cette mutilation de la vérité. Tels furent les Réformateurs ; tels furent les Jansénistes formés à leur école, et prétendant que, par le péché, la nature de l'homme a été tellement corrompue dans ce qu'elle a de plus intime, qu'elle est mauvaise elle-même et ne peut plus produire autre chose que le mal.

C'est d'après ce principe, que la théologie protestante moderne, depuis Schleiermacher, transporte le péché, de l'âme dans la nature sensible de l'homme, absolument comme jadis les Néoplatoniciens, les Gnostiques, les Manichéens et presque toutes les sinistres sectes auxquelles ils ont donné naissance. Et, comme si l'on n'avait pas encore assez mal pensé de l'homme, depuis Kant, la nouvelle philosophie fait un pas en avant. Elle soutient sans pudeur que ce n'est point par la chute que le mal est entré dans la nature humaine, mais qu'il fait partie de l'essence même de l'homme, à tel point qu'on ne peut se représenter celui-ci sans entraînement vers le mal.

Avec cette repoussante doctrine du mal prétendu radical, la nouvelle philosophie est, sur ce point comme d'ailleurs sur beaucoup d'autres, retournée tout simplement aux ténébreux enseignements de ces anciens hérétiques qui se maintinrent avec opiniâtreté jusqu'au moyen-âge, mais qui furent enfin obligés de disparaître devant la lumière de la foi.

Nous ne pouvons croire qu'on ignore combien la doc-

(1) Augustin., *Civ. Dei* 14, 5.— Thomas 1. q. 103, a. 8 ; q. 106 a. 2. q. 111. a. 2 ; 1. 2, q. 9. a. 6. — Medina, *comment.* 1. 2. q. a. 24. *concl.* 1. q. 71, a. 2. q. 79. a. 2, ad 6. — Coninck, *De act. sipernat.* d. 24, d. 3, 31-34.

trine chrétienne, ou pour mieux dire la doctrine catholique, s'est toujours opposée résolument à ces hérésies contre la nature humaine, quelles que soient les époques où elles aient surgi. Malgré cela, on préfère l'accuser de la maltraiter, de méconnaître les passions et leur importance dans la vie, et d'entreprendre contre la sensibilité, qu'elle ne fera jamais disparaître, une guerre d'extermination constamment infructueuse et conduisant même aux plus fâcheux résultats. En vérité si la doctrine de l'Eglise s'était rendue coupable d'une telle absurdité, elle aurait à tout jamais perdu le droit d'élever la voix dans l'éducation du genre humain, et chacun aurait le devoir de lui interdire cette fonction.

Voilà ce qui explique pourquoi ses ennemis, malgré des réfutations souvent répétées, n'abandonnent jamais ce point, et continuent toujours leur éternelle accusation. Pour dépouiller l'Église de la marque la plus sensible de son influence sur les esprits et sur les cœurs, ils ne veulent point rendre ici témoignage à la vérité. Et le fait persiste depuis l'époque de Bacon. Nous voulons bien croire pour l'honneur de ce philosophe, qu'il n'avait pas l'intention de nuire à l'Église. C'est surtout une ignorance presque impardonnable de l'état de la question qui l'a égaré dans son jugement. C'est cette ignorance qui l'a conduit, lui le père des sciences expérimentales, à prétendre que dans les temps qui l'avaient précédé, on n'avait pas donné une sérieuse attention à la connaissance des passions ou affections humaines, et que jusqu'à lui, cette doctrine n'avait pour ainsi dire pas été approfondie. C'est donc uniquement faute de les connaître qu'on prêche la guerre contre elles.

Descartes a suivi l'opinion de Bacon, et depuis ce moment, chacun se fait l'écho de cette doctrine sans se demander si elle est vraie. Or, elle est complètement fausse. La vérité nous ordonne d'affirmer que les Pères et les Théologiens de l'Église étaient non moins convaincus que Bacon de l'impossibilité de connaître l'hom-

me sans une science approfondie des passions humaines; et c'est la raison pour laquelle ils ont apporté la plus minutieuse attention dans l'étude d'un sujet si important et si délicat.

5.—Le Christianisme reconnaît aux passions leur droit d'existence et leur nécessité, bien qu'il les considère comme dépravées.

Si l'on me demandait de faire connaître un point de doctrine sur lequel la vérité chrétienne a manifesté d'une façon éclatante sa supériorité sur la sagesse ordinaire du monde, je n'hésiterais pas un seul instant à nommer celui des passions humaines. C'est elle qui, sans méconnaître les difficultés dont cette question est hérissée de toutes parts, et que les philosophes ont été impuissants à vaincre, a su respecter la dignité de la nature humaine.

Ce qui augmente encore son mérite, ce sont les malentendus nombreux, qui, venant de différents côtés, troublent la limpidité du regard et l'empêche d'explorer cet obscur terrain. Ici, on parlera avec enthousiasme des passions déchaînées; là, au contraire, on les condamnera sans façon, comme étant le principe de tout mal. Tout autre est la conduite des docteurs chrétiens. Tous sont d'accord pour rejeter l'opinion stoïcienne qui regarde les passions comme quelque chose de mauvais en soi, comme une maladie ou une faiblesse de l'âme. C'est plutôt une doctrine généralement admise parmi eux, qu'en soi toute passion de notre cœur n'est ni mauvaise ni bonne (1). C'est une chose toute naturelle, que j'aie peur d'un mal qui me menace, et que je me réjouisse d'un bien qui m'arrive. Il est inévitable que toute ma nature se révolte à la vue d'une injustice qu'on m'impute à tort, qu'elle ressente de la peine pour la perte d'une personne chère, et qu'elle se porte avec amour au devant d'un bien qui lui convient. Quiconque voudrait interdire cela, devrait interdire à l'homme d'être homme. Quiconque voudrait l'en blâmer mériterait qu'on lui demandât s'il compte lui-même parmi les hommes, car pour moi, reje-

(1) Thomas, 1, 2, q. 24. a. 1, 2, 4.

ter la nature humaine est aussi facile à l'homme que de se dépouiller des passions, qui forment, à n'en pas douter, une partie essentielle de notre nature.

Quand Pierre Annet a voulu faire suspecter le caractère du grand Apôtre, il n'avait peut-être pas senti qu'il outrageait beaucoup plus la nature humaine que le messager de l'Évangile, contre lequel il dirigeait sa haine. « Ce Paul, dit-il, était, si je dois ajouter foi aux écrits qui lui sont attribués, un mélange tellement singulier des éléments les plus disparates, un composé tellement fondu de chair et d'esprit, qu'on n'a jamais vu pareil assemblage dans le chaos humain. Dans ce Paul, il y avait deux hommes, le vieil homme et l'homme nouveau ; deux corps, un corps de péché et un corps spirituel ; deux lois qui le régissaient et se livraient en lui de formidables combats » (1).

C'est à peu près dans les mêmes termes, que Gœthe s'exprime sur les apôtres et particulièrement sur les saints, mais avec des expressions si grossières que nous ne pouvons les rapporter ici (2). Oui, certes, Paul était une nature passionnée et plus passionnée que celle de la plupart de ses concitoyens. Et il en était de même de Moïse, d'Elie, d'Athanase, de Cyprien, d'Hilaire, de Jérôme, de Sixte-Quint, de Dante et de cent autres grands hommes. Mais disons franchement toute la vérité : ce fut là précisément la raison pour laquelle ils se sont élevés au-dessus du niveau ordinaire de la grandeur humaine. Sans passions, point d'homme possible ; sans grandes passions, point de grand caractère, point de grand homme, point d'actions qui captivent l'humanité.

Peut-on concevoir un caractère noble, enthousiaste pour tout ce qui est bien et beau, ayant voué une haine mortelle à la bassesse, infatigable à poursuivre un grand but, et qui serait incapable de s'irriter ? Est-ce que celui qui manquerait complètement de la passion de colère,

(1) Lechler, *Geschichte des Deismus*, 317 et seq.
(2) Baumgartner, *Gœthe's Lehr-und Wanderjahre*, 145 et seq.

ne serait pas un vrai monstre de paresse et de lâcheté, se laissant séduire par les actions les plus vulgaires? « S'il n'était jamais permis d'user de cette passion, dit Saint Jean Chrysostôme, pas même quand la circonstance l'exige, c'est en vain et sans but qu'elle nous aurait été donnée. Mais non ! Elle n'est pas inutile. C'est dans sa sagesse, que le Créateur l'a implantée dans notre nature, pour ramener les pécheurs au droit chemin, pour réveiller de leur torpeur les âmes apathiques, pour vaincre nos lâchetés et nos irrésolutions. Comme il a donné le glaive au soldat, il arme notre intelligence de cette pointe acérée de la colère, pour que nous en usions avec discernement. Voilà pourquoi Saint Paul en a souvent usé. Ses emportements servaient plus au bien que les douces paroles des autres, parce qu'il agit en tout selon les besoins du moment et les intérêts de la prédication. Ce n'est pas pour venger la gloire de Paul, que je dis ces choses, car il n'a pas besoin du secours de ma langue, mais seulement pour enseigner la conduite qu'on doit tenir en toute circonstance relativement aux passions» (1).

Ce que nous disons ici au sujet de la colère, on peut le dire de toutes les autres passions. Aussi peut-on considérer comme l'expression complète de l'idée chrétienne, ces paroles que Caldéron met dans la bouche du Créateur au moment où il contemple le monde de l'homme :

« Je pourrais corriger maints défauts,
« Qui s'offrent ici à mon regard.
« Mais c'est pour cela que j'ai donné à l'homme
« Une volonté robuste et l'empire sur ses passions.
« Il faut que chacun soit capable
« De s'ennoblir par ses propres actions » (2).

Jamais un docteur chrétien sensé n'a nié ces vérités incontestables, que, dans l'état actuel, les passions ne sont que trop souvent un piège pour l'homme, et qu'il ne faut pas aller prêcher sur les toits la légitimité des passions déchaînées.

(1) Chrysostom., *Hom.* 6 *de laud. Pauli* (Montf., II, 511).
(2) Calderon, *Das grosse Welttheater* (Eichendorff, S. W. V, 42).

Nous n'avons pas maintenant à nous occuper de la raison pour laquelle les choses sont ainsi ; il suffit de reconnaître en nous ce fait indéniable. Si j'aperçois devant moi un homme dont les yeux brillent d'un sombre éclat, dont le front se plisse en rides sinistres et dont la voix tremblante est loin d'inspirer la sécurité, il est évident que ce ne sont point là les signes de la passion de colère que le Créateur a implantée dans notre nature. Si les sentiments les plus petits, les mouvements les plus haïssables, au simple réveil desquels je dois déjà rougir, surgissent en moi à l'improviste et ne peuvent être apaisés que par l'énergie de la raison et de la volonté après un combat opiniâtre, il est facile de voir que seule la plus grande prudence peut maintenir l'ordre dans mon intérieur troublé.

Tout cela nous l'avons constaté des millions de fois, car nous sommes des hommes ; et chaque jour nous l'éprouvons. Mais si parce que nous ne sommes pas vigilants sur nous-mêmes, nous sentons immédiatement gronder la tempête, ce n'est pas une raison pour condamner, comme étant mauvaises de leur nature, et la beauté sensible et les passions.

6. — Tâche magnifique pour l'homme quoique pleine de périls. Nécessité d'une direction sûre.

Si une telle perturbation n'avait pas pénétré dans notre intérieur, il nous serait très simple d'accomplir le travail de notre vie morale. La plupart du temps nous sommes tentés de regarder le labeur quotidien qu'elle nous impose, comme une espèce d'injustice. A la bien considérer cependant, elle est un magnifique et sérieux champ de bataille. Bien différent des anciens athlètes qui combattaient dans les jeux olympiques tant célébrés par le plus grand des lyriques, chacun de nous a pour théâtre de sa lutte, une lice incomparablement plus vaste que la leur, des spectateurs plus nombreux que ceux qui se pressaient à Olympie, des acclamations plus répétées, une récompense beaucoup plus élevée, car « il combat devant Dieu, les anges et les hommes » (1).

(1) I Cor., IV, 9.

Son but est d'atteindre la gloire immortelle, non pas en surmontant péniblement la faiblesse de ses propres muscles, mais en conduisant au vol un couple de nobles et ardents coursiers que le Seigneur a attelés devant notre âme : les passions.

Si celles-ci étaient restées telles qu'elles étaient en sortant de la main de Dieu, nous aurions pu leur tenir la bride d'une main sûre. Mais depuis, un esprit de révolte les a pénétrées ; et maintenant, elles se précipitent là où cet esprit les entraîne, oubliant leur but, méprisant le frein et se moquant de celui qui les dirige. Malheur à celui-ci, s'il ne peut les dompter ! Il a perdu la partie sans ressources. C'en est fait de son enjeu et même de sa vie si elles le foulent aux pieds, ou si, brisant le timon, elles l'emportent dans l'abîme qu'il côtoie. Pour gagner le prix avec un tel attelage, il faut vraiment conserver toute sa présence d'esprit. Et cependant, il ne s'agit ni plus ni moins que de les conduire au but. Comment s'y prendre ? Il faut briser leur force exhubérante, dompter leur esprit d'insubordination. Puis, quand grâce à la supériorité de son esprit, il aura pu leur imprimer une bonne direction, quand il les sentira ronger le frein, il ne devra point oublier qu'elles profiteront de la première courbe du chemin, du moindre coup d'œil jeté de côté, de la moindre détente de sa main qu'elles détestent, pour s'abandonner de nouveau à leurs instincts de révolte, qui ne les ont pas quittées un seul instant.

Certes, c'est là une tâche très compliquée, et qu'on ne peut accomplir qu'à la condition d'y employer toute sa force et toute sa prudence. C'est une tâche qui ne permet à l'homme aucun instant de repos tant qu'il n'est point arrivé au but (1).

Comment accomplir cette difficile obligation ? Comment, dans certains cas, la passion peut-elle être modérée, dans d'autres, supprimée ? Comment peut-elle être

(1) Ambros., *De Virginitate* 15, 94, 95.

dirigée, ici, d'un objet défendu à un objet permis, là, renvoyée au moment opportun? Comment peut-elle, tantôt, lorsqu'elle est déchaînée, être le meilleur auxiliaire pour arriver à une foi plus élevée, tantôt, lorsqu'elle est soulevée à dessein, prêter un heureux concours? Toutes ces questions forment un point de doctrine, auquel les anciens philosophes et surtout les moralistes chrétiens ont toujours donné la plus grande attention, car ils savaient bien dans quelle mesure la perfection morale en dépend (1). Quant à nous, nous ne pouvons ici le pénétrer davantage. Les ascètes ont traité cette matière d'une façon si éminente, qu'il nous suffit de renvoyer à eux (2). Mais ce domaine fait partie de ceux qu'on ne pénétrera jamais avec succès sans expérience personnelle, de même qu'il serait périlleux au suprême degré d'oser l'explorer sans le secours d'un maître et d'un guide éprouvé.

7.— Utilité des passions.

Heureux l'homme qui a été doté d'une nature pacifique et d'un caractère toujours uniforme! Mais celui-là est digne d'envie et digne d'imitation qui, après bien des efforts et des alternatives de succès et de revers, est parvenu à dominer ses passions révoltées. Désormais il possède en elles non seulement un puissant levier pour écarter les difficultés qu'il rencontrera sur le chemin du bien, mais un stimulant qui excitera les forces de son âme, chaque fois qu'il s'agira d'accomplir une bonne action et d'en exécuter une plus parfaite, demandant plus d'énergie et plus de décision (3). C'est ainsi qu'après avoir remporté une bonne fois la victoire sur les instincts révoltés, le seul mouvement des affections, tant que celles-ci demeureront sous la conduite de la partie pensante supérieure de notre être, l'intelligence, sera une action moralement bonne et une nouvelle perfection de notre cœur (4).

(1) Ambros., *De Virginitate*, 15, 96. — Thomas, 1, 2, q. 24, a. 3.
(2) Parmi les meilleurs, Scupoli dans le « *Combat spirituel* ». Pour les autres, voir plus loin.
(3) Thomas, *Verit.*, q. 26, a. 7. c.
(4) Thomas, *Summa theol.*, 1, 2, q. 24, a. 1, a. 3.

Après cela, vient le travail qui consiste à ordonner nos passions, travail qui entraîne à sa suite un nombreux cortège de peines. Mais la récompense qui en est le prix, l'empire sur soi, est si élevé, qu'elle est bien digne des sueurs d'un noble caractère. C'est la belle invitation de Descartes dans les paroles suivantes : « L'âme peut avoir ses plaisirs à part ; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions ; en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceurs en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume, lorsqu'ils ne les savent pas bien employer, et que la fortune leur est contraire ; mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables et même qu'on tire de la joie de tous (1). »

8. — Sacrifices qu'exige la victoire sur les passions.

Mais ce but, la vertu parfaite, un lâche ne pourra jamais l'atteindre. Très peu de personnes n'éprouvent jamais en elles ces combats de l'esprit. Seuls les lâches, qui n'osent pas même faire une tentative pour se délivrer de la servitude indigne dans laquelle ils gémissent, et qui s'emprisonnent, faute d'énergie, dans des instincts peu nobles, n'ont rien à dire.

Plus grand est le nombre de ceux qui engagent la lutte et qui manquent de courage aussitôt que la mêlée s'échauffe. Car en réalité, c'est, comme l'a déjà dit le poète païen, « une guerre où il faut faire preuve d'un grand exercice et d'un grand héroïsme ; une guerre qui déchire les entrailles et qui ébranle le cœur jusque dans ses profondeurs » (2). C'est ce que comprennent ces ennemis que nous portons, et qui ont juré de nous mettre à mort, chaque fois qu'ils en trouveraient l'occasion. Gisent-ils désarmés à nos pieds ? ils cherchent encore à

(1) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* (2), 1865, I, 1, 449. — Descartes, *Les passions de l'âme*, CCXII.
(2) Aristo. Apud Clemen. Alex., *Strom.*, 2, 20, 108.

nous fasciner par une importunité insinuante, et à nous faire tomber les armes des mains, au moment où nous voulons leur porter le coup décisif. « Des hommes qui de prime-abord, dit Platon, paraissaient être de fer, deviennent aussi mous que la cire, semblables à Ménélas qui, pour s'être emparé d'Hélène, fût la cause d'une guerre terrible » (1). Et c'est pour lui, que le poète a écrit ces vers railleurs :

« Oui, exhale ta rage de ton cœur de héros ;
« A peine l'ancien plaisir s'est-il éveillé,
« A peine as-tu vu les charmes,
« Qui furent pour toi la cause de tant de honte,
« Que le tranchant de ton épée s'est émoussé ;
« Que ta lance semblable à un roseau, s'est brisée en tron-
[çons » (2)].

6. — Il y a déjà sur la terre une victoire sur les passions et une paix du cœur; il y a plus qu'une moralité ordinaire, il y a une vraie sainteté ; mais il n'y a pas de paix complètement exempte de troubles, ni de sécurité solide contre les dangers.

Si nous avons déjà conçu de la pitié pour celui qu'une honteuse lâcheté lie dès le début et empêche de secouer les chaînes d'esclaves qui pèsent sur lui, je crois que nous devons déplorer encore davantage la folie de ce demi-héros qui laisse échapper de ses mains le fruit d'un long combat, au moment où il le cueillait. Il n'y a pas de doute qu'il soit blâmable au point de vue de la doctrine chrétienne, ou pour mieux dire au point de vue de la saine raison. Si la doctrine de Kant avait le droit de régner en maîtresse, sa faiblesse ne serait pas condamnable, car d'après ce philosophe, l'homme travaillerait toute sa vie pour arriver à la paix de son intérieur, qu'il n'y parviendrait jamais. Il ajoute bien qu'on peut imaginer une moralité ou une sainteté complète. Mais au point de vue stoïque où il se place, elle correspond à la parfaite liberté de tous les instincts de la nature sensible qui n'a plus à redouter ni attaque ni tentations. Puis, continue-t-il, bien qu'on puisse facilement concevoir un tel état dans un être moral et raisonnable comme l'homme, il n'en n'est pas moins vrai que sa réalisation est impossible. C'est pourquoi, en fait, il n'y a jamais eu nulle

(1) Plato., *Leg.*, 1, 663 d. — Cf. Augustin. *Psal.*, LVII, in. 18.
(2) Euripid. *Andromach.*, 628 et sq.

part d'homme parfait ou de saint : il n'y a que des vertueux. Or, le sentiment de la vertu ou du devoir vit dans la lutte continuelle avec les inclinations qui lui sont opposées, ce ferment de dispositions sans cesse en contradiction avec la loi. Plus que cela, c'est ce combat qui l'alimente, et il ne se développe que par la victoire sur un ennemi perpétuel et infatigable. Telle est aussi la pensée de Hegel contenue dans ces quelques mots : « Sans tentation point de bien » (1).

Quelle oscillation éternelle entre les principes les plus opposés ! D'après cela, il ne pourrait donc exister un homme dont les passions seraient ordonnées et soumises à la raison et à la volonté ! Un homme, qui vit dans une situation morale semblable à celle que tout noble cœur désire de toutes ses forces et vers laquelle il dirige tous ses efforts, ne serait point un homme véritable ! Et l'homme de ces temps antiques et dignes de l'âge d'or, cet homme dont non seulement l'histoire sainte, mais tous les peuples nous ont conservé la mémoire, ne serait-il pas considéré comme un homme vertueux et fidèle à son devoir ! Si l'inclination au mal, que Kant considère comme quelque chose de naturel, mais que la doctrine chrétienne, pour l'honneur de l'homme, considère tout autrement, n'était point entrée en nous, il n'y aurait donc eu ni vertu, ni moralité possible en nous !

D'après cela, la meilleure et la seule vraie Religion serait celle que prêchait la monstrueuse doctrine des Caïnites, prétendant que nous devions remercier l'antique serpent de ses tentations, puisqu'elles seules nous ont permis de parvenir au bien et à la vertu. De fait, même de nos jours Vatke, Daub et d'autres, ont exprimé de semblables horreurs. Quel enthousiasme de tels principes peuvent-ils produire ? A quoi bon se surmener d'efforts pour arriver au bien, puisque celui qui est le mieux doué, n'a aucun espoir, malgré sa peine, de parvenir à

(1) K. Fischer, *Gesch. der neuern Philos.*, 1860, IV, 158, sq. 173, 245. — Erdmann, *Gesch. der. neuern. Philos.*, III, II, 838.

la paix de son intérieur et à la perfection? Au fond, ne sont-ce pas des idées qui reviennent logiquement à ceci: vaincre le mal par le mal, c'est-à-dire, se servir d'une mauvaise action pour réduire au silence une mauvaise inclination d'ailleurs indélébile?

Et puis d'un autre côté, quelle prétention exagérée que d'aspirer à la vertu parfaite, à la sainteté! Celui-là seul peut donc être parfait, qui n'a pas même une tentation à redouter, et pour qui la plus légère attaque de faiblesse n'est plus à craindre! « Celui-là seul est bon, qui non seulement ne veut plus, mais ne peut plus pécher, quand même il le voudrait! » (1) C'est pour cela que personne ne croit à la possibilité de devenir parfait, que tout le monde rejette la Religion chrétienne sans même se donner la peine de l'examiner. Elle enseigne que chacun sans exception, doit et peut parvenir à la perfection!....

Certes, s'il n'y a de saint que celui pour qui la nourriture qu'on doit à son corps n'a plus d'attrait, comme le veut le bouddhisme; si celui qui veut être parfait doit être comme on l'enseignait au Portique, sans émotion, sans opinion, comme sans passion; s'il doit unir la science à la vertu dans le degré le plus élevé, et n'avoir pas même la possibilité de tomber, de sorte que Jupiter lui-même n'aurait pu le surpasser en bonheur et en vertu; alors aspire à la sainteté qui voudra: pour nous, pauvres et faibles hommes, il n'y a pas de sainteté possible!

Y a-t-il quelqu'un qui ne sente pas combien de telles affirmations sont intolérables et sans fondement? Qui ne comprendrait d'après la frappante expression d'un moderne, que: « Si de tels hommes prétendent se donner au monde comme des moralistes et remplir cette fonction mieux que la Révélation divine, ils parlent de la sainteté, comme un aveugle parlerait des couleurs; ils proposent un idéal dont ils laissent la réalisation aux pénitents et

(1) Seneca, *Liber de Moribus*, 140.

aux ascètes, tandis qu'eux, semblables aux Pharisiens, ils n'y toucheraient même pas du bout du doigt ? (1)

Eh bien oui ! il y a une vertu. Bien plus, il y a des hommes vraiment et réellement vertueux, qui se sont élevés bien au-dessus des sphères de la moralité ordinaire, et qui, tout en ayant un corps de chair, ont mérité le nom de parfaits et de saints. Ils ne sont pas nés tels. Comme les plus faibles d'entre nous, ils ont éprouvé, eux aussi, de tristes contradictions. Mais ils ont pris les armes avec courage et combattu fidèlement sous l'ancienne devise : « Si tu veux la paix, prépare la guerre ». Aussi ont-ils éprouvé que plus le combat est décisif, plus la paix est assurée, et jouissent-ils dès cette vie du fruit de leurs peines : ils possèdent le repos du cœur et la paix de l'âme.

Pour en arriver là, aucun d'eux ne se laisse aller à l'inaction. Tous savent au contraire que leur vie durant, ils ne devront jamais perdre de vue le but de leurs aspirations. Ils ont enchaîné leurs passions, ils les ont réduites à la soumission, mais ils ne les ont point déracinées. Ils ont triomphé de l'ennemi qu'ils portent en eux ; mais ils ne l'ont point tué, car la victoire qu'ils ont remportée est une victoire humaine. Leurs émotions leur sont soumises maintenant sans grande difficulté, mais c'est à condition qu'ils les domineront avec justice et sévérité. S'ils les laissent sans surveillance, par suite d'un orgueilleux mépris ; et si, pour leur propre avantage, ils ne les emploient pas au service du bien, ils sentiront que ces émotions ont encore assez de vie et de force pour les perdre.

Jean Gottlieb Fichte a été ici de tous points conforme à la vérité, quand il a dit : « L'exercice, l'attention, la vigilance sur nous-mêmes doivent être de tous les instants. Sans des efforts continus, personne n'est sûr de sa moralité. Aucun homme n'est confirmé dans

(1) Haym, *Arthur Schopenhauer*, 74.

le bien (1). » C'est pourquoi, personne ici-bas ne doit jamais espérer pouvoir mettre de côté la circonspection et l'empire sur soi comme quelque chose de superflu. C'est dans ce sens qu'il faut prendre l'exhortation donnée dans l'ancien chant héroïque :

« Celui-là ne doit point s'éloigner de ses armes,
« Pas même d'une largeur de main,
« Soit dans la forêt, soit dans la plaine,
« Qui sait combien promptement chemin faisant,
« Il pourrait en avoir besoin pour sa défense » (2).

C'est donc une comparaison qui ne manque pas de justesse, quand Strauss appelle le chrétien parfait un « ange, qui, monté sur une bête domptée, doit toujours veiller à ce que cette bête ne se souvienne pas de sa sauvagerie primitive ». Clément d'Alexandrie a parlé plus juste encore, en le comparant aux Centaures, ces êtres fabuleux, moitié homme moitié bête (3). Dans son langage énergique, que Shakspeare a su s'approprier, le moyen âge n'a pas hésité à donner aux hommes le nom « d'animaux revêtus de peaux d'hommes » (4). Un poète de cette époque dit sans crainte de se déshonorer : « Je suis à la fois animal et homme dans une peau d'homme » (5). En fait, l'homme est un être double. Tiré du sein de la terre, sa partie sensible ne perd jamais le sentiment de la terre, tandis que son esprit, venu d'en haut, dirige constamment ses efforts de ce côté. Mais enchaîné au corps d'une manière inséparable, pour former avec lui une seule personnalité, celui-ci ne peut se dérober à la tâche qui lui incombe en vertu de sa dignité plus élevée et de sa force plus grande : l'ennoblissement et la direction de la partie la plus faible, en tenant toutefois raisonnablement compte de ses besoins et de ses infirmités.

(1) J. G. Fichte, *System der Sittenlehere*, 1789, 3. Hptst. 1. Absch. § 16, IV, p. 254.
(2) Hâvamâl 37. — (3) Clemens Alex., *Strom.*, 4, 3, 9.
(4) Marner (Hagen, *Minnesinger* II, 243.)
(5) Meiszner, 19, 2, 1 (Hagen, *Minnesinger* III, 109).

10. — Les saints étaient des hommes.

Et c'est là ce qu'ont parfaitement compris les saints. Le monde, il est vrai, se forme d'eux les idées les plus étranges. Comme s'ils étaient des réalisations vivantes de la sagesse stoïcienne, on ne peut assez faire ressortir leur insensibilité pour le bien ou le mal de leur prochain, leur mépris pour ses faiblesses, leur cruauté impitoyable pour ceux qui étaient dans l'erreur, leur froideur pour tous ceux qui leur étaient unis par le sang. Quels préjugés ! Ce saint que vous jugez ainsi a, durant une année de combats continus dans lesquels il a reçu des blessures sans nombre et succombé des milliers de fois, avant de triompher par sa ténacité, connu la faiblesse de la nature humaine beaucoup mieux que vous peut-être, avec toute votre condescendance envers elle. Et ce repos de l'âme, qui lui coûte si cher, personne ne sait mieux que lui qu'il n'est rien moins qu'une insensibilité inhumaine. Tout saint qu'il est, il n'est pas autre que celui qu'il était, alors qu'il luttait pour arriver à la perfection, c'est-à-dire un homme, mais un homme dont la conviction de sa propre fragilité est devenue plus sincère. Il éprouve encore les mêmes sentiments que tout homme éprouve : il sent la douleur, il cherche le repos avec ardeur, il s'attriste quand son âme est dans la peine. Il pleure avec ceux qui pleurent, se réjouit avec ceux qui sont dans la joie, joue avec l'enfant, compatit avec le prochain qui souffre ; la douleur des animaux mêmes le touche (1).

Quant aux plus nobles mouvements du cœur humain, je suis sûr que jamais cœur sensible ne surpassera un saint en délicatesse et en pureté d'amour. En un mot, quoiqu'on puisse s'en moquer, nos saints ont cru que le plus grand honneur qu'ils pussent se faire, était d'avouer franchement : « Homo sum ». Chacun d'eux nous crie comme Eliu à Job : « Dieu m'a fait comme

(1) Bonaventura, *V. S. Francisci*, 8, 100 seq. — Barnabæus, *V. S. Philipp. Ner.*, 19, 255.

toi, de la même argile (1) ». Si je suis devenu meilleur que toi, je n'étais pas né meilleur. Ma nature n'était pas meilleure que la tienne ; mais je l'ai corrigée avec persévérance. Je ne possédais pas plus la paix que toi, mais par une lutte où j'ai déployé tout mon courage, je suis enfin parvenu à l'obtenir. Les dangers que j'ai courus, n'ont pas été moins nombreux que les tiens, mais c'est grâce à une plus grande prudence que je les ai évités. Ce que j'ai eu, tu l'as aussi ; toi aussi tu peux ce que j'ai pu. Tous nous ne sommes pas nés dans la paix, mais bien pour la paix qui doit être le prix du combat contre nous-mêmes.

(1) Job, XXXIII, 6.

Appendice I.

Exposition philosophico-théologique de la doctrine des affections ou passions.

Parmi les nombreux jugements faux que l'ignorance de la littérature chrétienne a fait porter, se trouve ce reproche : « L'ancienne doctrine chrétienne a toujours ou négligé, ou complètement omis l'étude des passions, dont l'importance est si considérable pour la connaissance de l'homme et sa moralité ».

L'auteur de cette accusation est Bacon (1). Descartes ajoute que la doctrine exposée par le Christianisme sur cette matière, est tellement insignifiante, qu'il vaut mieux n'y point faire attention (2). Et cependant, sa doctrine, à lui, célébrée par Kuno Fischer, comme étant complètement nouvelle (3), et selon laquelle il faudrait expliquer les affections par l'union de l'âme et du corps, n'est pas autre que la vieille théorie professée par le Christianisme.

Sans doute, si comme Descartes, quelqu'un part du principe que celui-là est le plus propre à philosopher, qui connaît le moins ce que la philosophie a enseigné jusque-là (4), on ne peut exiger de lui, qu'il sache quelle grande importance les Pères ont accordée aux passions dans l'intérêt de la perfection morale, et combien souvent ils en ont parlé (5). Dans saint Thomas d'Aquin, ce traité, à nul autre pareil par sa perfection et sa délica-

(1) K. Fischer, *Francis Bacon*, (2), 1875, 389.
(2) K. Fischer, *Gesch. der neuern Philos.*, I, I, 419 (2. 1865).
(3) K. Fischer, *Gesch. der neuern Philos.*, I, I, 4, 35.
(4) S. Schneid, *Aristoteles in der Scholastik.*, 1875, 2, et seq. 118.
(5) Athenagoras, *De resurrectione mortuorum*, c. 21. Basil., — *De ira*, n. 5, 6 (II, 87, sq.). — Lactant., *Ira Dei*, 18, instit., 6, 19. — Cassian., *Cœnob. inst.*, 7, 3, 8, 6. — Isidor. Pelus., 1, 2, ép. 237. — Augustin., *Civit. Dei*, 9, c. 4, 5, 14, c. 6-9.

tesse psychologique, forme un des points les plus resplendissants de tout son système (1). Les plus grands théologiens dogmatiques qui sont venus après lui, ont déclaré (2) qu'il serait difficile d'ajouter quelque chose à cet exposé magistral. De fait, c'est sur les épaules de ce grand moine que repose toute la littérature savante (3) et édifiante (4) des siècles qui l'ont suivi; et il s'en faut qu'elle manque d'importance. Jamais peut-être, mieux qu'ici, n'est démentie cette affirmation si souvent répétée : qu'entre la scolastique et la mystique, il y a la contradiction la plus complète.

Si notre entendement présente à la volonté quelque chose de bien comme terme de son aspiration, ou si la perception présente à la faculté appétitive inférieure une chose bonne et désirable, il en résulte aussitôt un mouvement en nous ; et, selon que ce bien est spirituel ou sensible, le mouvement produit est, lui aussi, spirituel ou sensible.

Ou bien ce mouvement procède tout d'abord de la nature sensible. Si par exemple, au moyen de la perception des sens, des objets extérieurs d'une beauté sensible agréable, font naître des images qui plaisent à notre nature sensible ; si, à leur tour, ces images agissent sur l'appétit sensitif, il en résulte alors en nous des impressions, et par ces impressions des mouvements qui jaillissent de l'appétit sensitif et se dirigent vers les biens extérieurs, comme la fortune, les marques de respect, les plaisirs sensibles, la beauté extérieure.

(1) Thomas, 1, 2, q. 22-48. *De veritate*, q. 26, a. 1-10.
(2) Salmaticenses. Cf. aussi Esparza (*Cursus theol.*, 1, 7, 9, 45, a. 4).
(3) Par exemple : Cajetan, Capponi a Porrecta, Medina, Sylvius, Viguerius, Joannes a Sto-Thomas, Valentia, Suarez et en particulier Esparza, Azor.
(4) Antonin, I, 6. Lancicius, *Opusc.* 4. — Verani, *De affectibus ciendis*. Bail, *Théol de St-Thomas*, 1869, II, 101 à 147. — Surin, *Catéch. spir.*, II, 6. — Philipp. a Sto-Trin., *Théol myst.*, I, tr. 2, d. 3. — Joannes a Jesu Maria, *Instructions aux novices*, I, part. — Scaramelli, *Ascétique*, II, 6 ; *Mystique*, I, 3.

Ou bien, c'est la volonté, l'appétit rationnel, cette faculté plus élevée et purement spirituelle qui par son activité propre, dans une partie plus haute de l'âme, produit de tels mouvements, et qui les produit soit d'après des biens ou purement spirituels, ou purement sensibles, soit d'après des objets à la fois spirituels et sensibles.

Or, ces derniers mouvements de l'appétit rationnel, sont appelés *affections* ; les premiers au contraire, qui procèdent de la partie sensible, sont appelés *passions*, quoique ordinairement on ne fasse pas entre ces deux expressions, une distinction si rigoureuse, qu'elles ne soient indifféremment employées l'une pour l'autre.

Fréquemment aussi, on comprend parmi les passions, au sens large du mot (et c'est pourquoi nous employons aussi le mot d'*inclinations*), toutes les tendances constantes et durables soit de l'appétit inférieur, soit de l'appétit supérieur, qu'elles soient innées en nous, ou acquises par la force de l'habitude dans le bon ou mauvais sens.

Pour ce qui concerne chacun des mouvements qui sont excités dans notre appétit sensitif, par le moyen des objets extérieurs, c'est-à-dire les passions dans le sens strict du mot, il est clair que, considérées dans leur origine première, elles sont quelque chose d'involontaire. Ces mouvements sont produits en nous, d'une manière tout à fait indépendante de notre volonté libre, par le seul fait de l'influence d'objets extérieurs. Il est très compréhensible, il est même nécessaire, quand mon œil rencontre un bel objet, que j'éprouve pour cet objet une certaine complaisance et que je désire le posséder ; comme il est tout naturel que je ressente de la joie quand je le possède et de la tristesse dans le cas où je viens à le perdre. Il est inévitable que j'éprouve de la crainte si quelque événement fâcheux et dangereux me menace, et de la douleur si ce malheur m'arrive réellement. C'est un mouvement on ne peut plus natu-

rel, que tout mon être se révolte, c'est-à-dire ressente de la colère, lorsque, contre toute justice, on me soustrait un bien qui m'appartient. Il faudrait que l'homme cessât d'être une nature sensible et capable d'éprouver des sentiments, pour que ces divers incidents ne produisissent aucune impression sur lui. En soi, tout cela est chose purement naturelle, et qui, comme telle, ne peut servir de fondement à la responsabilité, à moins que l'impulsion n'ait été donnée indirectement par la volonté (*voluntarium in causa*), quand par exemple cette faculté se porte intentionnellement et sciemment sur un objet qu'elle savait par avance être de nature à produire de tels effets.

Quant aux affections proprement dites, aussi bien les pures affections de la volonté que les affections soi-disant mixtes, elles impliquent une responsabilité proportionnelle au degré de participation que la volonté y a prise à leur origine. La responsabilité est complète, quand elles sont produites complètement et librement par la seule volonté ; elle est partielle au contraire, quand elles ne proviennent pas exclusivement de la volonté, mais qu'elles naissent seulement avec son concours (1).

Il résulte donc d'après les principes que nous venons de poser, que ce qu'on appelle passion, au sens strict du mot, ne se passe pas immédiatement et proprement dans l'âme, mais que cette passion a son siège dans ce domaine où l'appétit sensitif inférieur, se touche avec l'appétit rationnel supérieur : la volonté, c'est-à-dire dans le sentiment, dans le cœur. La passion est constamment liée (2) à quelque événement sensible, à quelque mouvement de notre nature sensible, de même qu'elle n'a pas sa racine dans notre partie cognoscitive, mais dans notre partie appétitive et encore, dans la moitié inférieure de cette dernière (3). Cependant, il

(1) Thomas, 1, 2, q. 24, a. 1, 2, 4.
(2) Thomas, 1. 2. q. 22, a. 1. — (3) Thomas, 1. 2. q. 22, a. 3. 4.

ne faut pas oublier que chaque émotion produite dans notre intérieur a, pour conséquence immédiate, une disposition correspondante, ou, en d'autres termes, qu'à chaque mouvement d'une passion répond un sentiment.

Selon les deux points de vue auxquels peut être considéré l'appétit sensitif, et qui forment l'un l'appétit concupiscible, l'autre l'appétit irascible, on distingue deux espèces de passions ou d'affections. Dans la première on compte : l'amour, le désir ou concupiscence, la joie ou délectation, la haine, l'horreur ou fuite et la tristesse ou douleur. A la seconde appartiennent : l'espérance, l'audace, le désespoir, la crainte et la colère. En tout, elles sont au nombre de onze.

Les mouvements qui se passent dans la partie spirituelle de l'homme plus élevée, dans la volonté, sont aussi la plupart du temps liés à des événements qui leur correspondent dans la moitié inférieure de cette partie. Une telle excitation purement spirituelle et intérieure de la volonté peut aussi produire une affection, par suite de sensations extérieures. Tel est souvent le cas d'un mouvement de concupiscence, d'aversion, d'abattement, de repentir, qui dans son origine est purement spirituel.

C'est là un cas qui peut se présenter, mais qui ne se produit pas nécessairement. En général, c'est certainement une marque que l'affection, spirituelle, intérieure de la volonté est considérable et violente, quoique cependant elle ne soit pas encore infailliblement et nécessairement la chute ; car, chez quelques personnes, le mouvement intérieur se produit instantanément à l'extérieur sans être précisément très profond pour cela. Chez d'autres, au contraire, l'affection la plus forte demeure sans manifestation extérieure sensible. Les larmes, par exemple, et même l'expression la plus vive de la douleur, ne peuvent pas toujours être présentées comme des marques du vrai repentir intérieur de la volon-

té ; comme, au contraire, un repentir très vif peut parfaitement exister sans qu'on remarque quelque signe extérieur. Ainsi quelqu'un peut avoir commis un péché grave par la simple affection, c'est-à-dire par un mouvement de concupiscence qui se produit exclusivement dans la volonté, sans que le plus petit mouvement de sensibilité perce au dehors. C'est ce qu'on peut remarquer plus d'une fois chez les natures froides ou chez celles qui sont émoussées par l'habitude. En revanche, il peut se faire aussi que malgré la plus violente excitation de la sensibilité, l'affection, la volonté supérieure, reste intérieurement pure et intacte.

D'après ce que nous venons de dire, l'extérieur exerce donc une très grande influence sur l'appétit inférieur et sur ses mouvements qui sont les passions, par le moyen desquelles cette influence se manifeste sur l'appétit supérieur. Si donc les passions, qui trouvent si promptement le chemin de la volonté, s'éveillent sous l'impulsion de la nature, aussitôt qu'elles rencontrent l'objet qui leur convient ou qu'elles s'en éloignent, il en résulte qu'il serait déraisonnable de négliger l'extérieur, ou de considérer son influence sur l'intérieur comme insignifiante. Si l'on savait observer cette règle, que de mouvements de concupiscence on pourrait épargner à la volonté !

Quant à l'imputation, comme nous l'avons déjà dit, elle atteint seulement la volonté, en tant que celle-ci a exercé, dès le commencement, une action plus ou moins grande, plus ou moins immédiate, ou quand, s'étant tenue à l'écart dès le commencement, elle a cependant fini par laisser pénétrer en elle l'émotion purement sensible.

Il faut donc pour cela, avoir soin de bien distinguer ici l'extérieur de l'intérieur, ce qui n'est point toujours chose facile. On ne doit pas imputer du premier coup à la volonté comme mérite, tous les bons mouvements d'émotion, d'enthousiasme ou d'amour pour

une chose bonne, de haine pour une chose mauvaise, ou de colère à propos de telle prétention mal fondée. Il pourrait se faire qu'en agissant ainsi nous nous imputions comme bonne affection de la volonté une émotion purement extérieure, une simple passion dont la volonté serait peut-être très éloignée. Or, nous n'avons de droit à cela que si notre appétit spirituel, notre volonté raisonnable y a pris une part active, avec délibération et liberté.

Il n'y a pas à en douter, les affections et passions ont une grande influence sur les actions de l'homme (1). Plus ces impressions sont vives, plus l'activité de la volonté est décisive, plus l'action est rapide et plus la résistance est énergique et persistante contre les obstacles et les maux qui pourraient nous paralyser dans l'exercice du devoir et de la vertu.

Peut-être serait-on tenté de croire aussi, comme le prétendaient les Stoïciens (2), que les passions sont en soi quelque chose d'indigne de l'homme ou de complètement coupable. Mais non ! Dieu, le créateur de notre être, les a plutôt placées dans notre nature, comme des auxiliaires destinés à exercer sur notre volonté une influence stimulante et fortifiante à la fois. De fait, chaque fois qu'elles entrent en activité, elles fortifient les actes de la volonté, soit pour le bien, soit pour le mal, selon que l'on est fidèle où non à son devoir. Voilà pourquoi elles sont de la plus grande importance au point de vue de la volonté. Un homme, par exemple, qui serait complètement incapable de se mettre en colère, nous paraîtrait un être mort et sans énergie, un être qui ne pourrait jamais ni entreprendre quelque chose de grand, ni vaincre les difficultés quand elles se présenteraient. Quelqu'un qui ne posséderait pas l'amour de la gloire se laisserait difficilement aller à la pratique des vertus publiques, civiles et sociales. Il se-

(1) 1, Thomas, 2, q. 24, a. 3.
(2) Thomas, 1, 2, q. 24, a. 2; 2, 2, q. 35, a. 1, ad. 1.

rait sûrement entraîné à sacrifier aux choses vulgaires.

Si les passions sont la plupart du temps dans un état qui ne répond pas à leur nature ni à ce qu'elles étaient quand l'homme sortit des mains du créateur, la faute en est certainement à celui-là. Inutile aussi de faire remarquer que la décadence de l'homme s'est précisément introduite par là d'une façon toute spéciale par suite de la corruption héréditaire. Mais l'individu n'a pas lieu de s'en plaindre outre mesure, car on ne trouve personne qui, par sa faute, n'ait ajouté des plaies profondes à ces premières blessures. L'expérience de chacun est là pour lui dire, d'une façon malheureusement trop exacte, et le nombre de fois, et la manière dont il s'est laissé emporter par ses passions à des choses que condamne la partie bonne de sa nature, en même temps qu'elle lui fait sentir comment c'est précisément par là que ces passions sont devenues plus déréglées et plus portées au mal. C'est allé si loin que, dans la vie ordinaire, un sens péjoratif est constamment donné au mot de passion.

Or, il faut une grande prudence, pour éviter les effets pernicieux des passions et les diriger vers la fin qu'elles doivent faire atteindre. Avant tout, pour être admise par la volonté, toute affection de cette faculté ou toute passion doit être suffisamment légitimée aux yeux de la raison. Il ne faut point laisser libre cours à ces mouvements pour n'importe quelle bagatelle ou pour n'importe quel motif, mais seulement quand il y a une raison qui légitime suffisamment leur existence. Où cette raison n'existera pas, on aura comme conséquence, l'exagération, l'humeur, la sentimentalité, la surrexcitation maladive du sentiment, l'obscurcissement de la pensée, et la faiblesse de la volonté. D'où il résulte qu'il ne faut pas diriger les affections et les passions vers des actions déjà mauvaises en elles-mêmes, ou vers des choses qui peuvent présenter un danger spécial en raison des circonstances qui les entourent.

Quant aux pures affections de la volonté, c'est une chose facile à comprendre et très simple, quand on possède la domination sur soi-même, (bien que souvent ce ne soit pas aisé et qu'on ne puisse y arriver sans combat) que de les laisser vivre, pour les diriger seulement vers des objets dont on peut justifier la moralité dans chaque cas particulier.

Appliquée aux passions cette règle présente plus de difficultés, parce qu'il n'est pas rare que la sensibilité se mette involontairement de la partie, mue par des objets qui, pris en eux-mêmes, peuvent paraître moins dangereux. Sur ce point, il n'y a que la domination des sens et la circonspection qui peuvent nous sauver d'un grand nombre d'assauts faciles à éviter. Il est plus facile de prévenir le danger par la vigilance et même par la privation de ce qui est permis, que de le faire disparaître par la force, quand une fois on l'a laissé croître par imprévoyance. De plus, il faut imposer à l'affection comme à la passion, de fortes barrières, au moyen de la raison et de la volonté, et ne leur laisser qu'un champ d'action déterminé. Si l'affection devient d'une violence démesurée, si elle dure plus longtemps qu'il ne convient, alors elle emporte avec elle raison et volonté ; elle étouffe leur voix et leur commandement.

Enfin, il y a un quatrième moyen, et c'est le principal, pour diriger convenablement les affections et les passions : c'est de leur présenter un objet meilleur et moins dangereux que celui vers lequel elles voudraient se diriger, comme la mère donne à l'enfant qui ne veut pas cesser ses jeux, un morceau de bois au lieu d'un couteau tranchant, ou bien encore lui impose un travail utile qui lui fait oublier sur le champ son imprudent désir.

C'est pourquoi la raison et la volonté doivent exercer avec force leur souveraineté sur les passions et les affections. La volonté ne doit pas leur lâcher les

rênes, et, à plus forte raison, ne pas les laisser tomber de ses mains. La raison est le flambeau qui doit éclairer leur route (1). Alors, si nous savons diriger les affections et les passions d'une main ferme ; si nous savons les guider dans le droit chemin, elles nous conduisent à notre fin : la perfection morale. Tels, deux coursiers pleins de feu, qu'un habile automédon a liés devant son char, et qu'il sait manier d'une main ferme, devancent dans leur fougue emportée le paisible voyageur qui chemine à pied vers le même but.

(1) Augustin., *Serm.*, 8, 6.

Appendice II.

Considérations pour servir à la philosophie de l'histoire.

Les reproches adressés par Gibbon au Christianisme et cités par nous plus haut, sont une preuve qu'une connaissance approfondie de l'homme, reposant sur une étude sérieuse de soi-même, est non seulement nécessaire à l'orateur et au poète, mais aussi à l'historien, s'il veut se préserver de grandes erreurs.

La question que Gibbon a soulevée est digne d'une attention particulière. L'homme, qui osa parler si dédaigneusement du Christianisme, ne méritait certes pas qu'on attribuât la moindre importance à ses paroles, quoique son nom soit encore exalté par un certain nombre. Comme écrivain, il jouit, et avec raison, de la réputation d'un talent délicat, calculé, mais froid. Comme homme, c'était un matérialiste, sans cœur, sans sentiment, professant le plus profond mépris pour l'humanité souffrante, bien qu'il ait voulu faire croire qu'il prenait part à sa misère. Mais le motif qui lui dictait cette parole était le même que celui qui lui faisait écrire les mots de « droit et de vérité » : il voulait simplement étayer sa vanité sans bornes et son désir de devenir célèbre (1). L'humanité lui était aussi étrangère que la philosophie, la modestie et le renoncement à soi-même. Enfin, il est facile de concevoir ce que la religion pouvait être pour ce personnage qui, dans sa jeunesse, avait été catholique, puis qui, cédant au vœu de son père, était revenu au Protestantisme, et qui finalement devint un fanatique enthousiaste de Voltaire (2). Il est donc tout clair, qu'il ne devait pas avoir beaucoup de

(1) Schlosser, *Geschichte des XVIII Jahrhunderts,* (3) III, 616 et sq.
(2) Gaetschenberger, *Geschichte der englischen Litteratur,* IV, 89.

sympathie pour les combats que le Christianisme impose aux cœurs.

Comment Gibbon aurait-il compris cette lutte difficile qui dure depuis des siècles ? Comment se serait-il enthousiasmé pour elle, lui qui n'a jamais pu comprendre qu'un homme puisse dompter ses passions et travailler à l'ennoblissement de son âme ? Or, s'il n'a pas eu le moindre pressentiment de cette vie spéciale, des révoltes que provoque dans les natures énergiques toute tentative pour la réaliser ; s'il n'a connu ni la longueur de cette lutte, ni la force qu'il faut déployer pour mener cette guerre à bonne fin, comment pourrait-il porter un jugement à la fois équitable et raisonnable, comme historien, sur la vie d'autrui et sur une époque où l'ardeur de cette lutte était à son plus haut degré ? Malgré cela, on ne se lasse pas de répéter, et parfois même d'exagérer la condamnation qu'il a portée sur les temps où le Christianisme commençait à se répandre.

Qu'importe si le moderne Ajax, si ce révolté contre Dieu et ce séparé de l'humanité, nous voulons dire Jean Scherr, ne trouvant dans sa rage stupide aucun bloc trop lourd et ne laissant aucune pierre sur sa route, s'empare aussi de ce sujet pour montrer combien est insensé le bavardage de l'Église cette bonne institutrice qui voudrait se mêler d'enseigner les peuples et de les civiliser ? « Oui, s'écrie-t-il avec fracas, l'introduction du Christianisme chez les Franks démontre précisément qu'on ne peut imaginer fruits plus détestables que ceux qu'il a produits à cette époque. Comment auraient-ils pu ne pas être ainsi ? L'Église de ce temps-là n'était elle-même qu'une barbare grossière et dépravée. Comment aurait-elle pu arrêter la barbarie ? Ce Christianisme n'a aucun sentiment de la vérité, aucune notion de la justice. Il n'a pas même eu un obscur pressentiment, à plus forte raison, une idée claire et nette de l'amélioration et de l'ennoblissement de l'homme. L'Église

devait d'abord commencer par sortir de la barbarie, puis aller à l'école du paganisme avant de pouvoir exercer une action efficace sur le paganisme germain (1) ».

Ainsi parle ce malheureux qui avait l'habitude de chercher le plus grand sujet d'orgueil là où tous les autres commencent par rougir. De là vient que semblable à son antique devancier, il fut obligé de :

« Dresser sa tente loin du rivage de la mer,
« Loin de son peuple, dans le coin le plus reculé (2) ».

Malheureusement, il n'est point seul dans ce combat peu noble. Quelqu'un, qui entreprend de jeter des pierres dans le jardin de Dieu, peut toujours compter sur des compagnons. Un professeur de théologie protestante a trouvé la force de lancer sur l'Église une pierre que notre fol Ajax avait laissée sur son chemin. « La conséquence de la conversion des Germains au Christianisme, dit Roskoff, ne fut pas l'ennoblissement de cette race, mais sa décadence progressive » (3).

Il ne manquait plus que les Germains aient dégénéré parce qu'ils avaient accepté le Christianisme. La gloire de cette invention était réservée à un autre historien, Wachsmuth, qui fait consister toute l'histoire de l'humanité dans le sang et dans la boue et qui en voit les côtés lumineux avec les mêmes yeux que ceux de l'oiseau d'Athènes. Il ne veut pas parler dans le sens de Gibbon, dit-il (4). Cependant, on pourrait affirmer que la doctrine chrétienne sur la rémission des péchés et la pénitence, que l'estime de l'orthodoxie, furent des causes pour lesquelles les Franks convertis se précipitèrent si profondément et si hardiment dans tous les crimes (5). Après dix siècles d'existence, l'Église n'avait encore aucune force capable de faire naître la moralité (6).

(1) Joh. Scherr, *Deutsche Cultur = und Sittengeschichte*, (6) 60. et seq.
(2) Sophocl., *Ajax*, IV, 5.
(3) Roskoff, *Geschichte des Teufels*, II, 60 et sq.
(4) Wachsmuth, *Europæische Sittengeschichte*, I, 118 et sq.
(5) Wachsmuth, *Europæische Sittengeschichte*, I, 230.
(6) Wachsmuth, *Europæische Sittengeschichte*, II, 356.

Si, par hasard, ces paroles manquaient de clarté, elles trouveraient un fidèle interprète dans la personne de Mannert, qui pousse la stupidité jusqu'à écrire que : « si Clovis est devenu plus mauvais après son baptême qu'il ne l'était auparavant, la raison en était due uniquement à l'influence du clergé orthodoxe (1) ».

Oui, sans doute, aussitôt après la victoire du Christianisme, on vit s'élever en apparence une barbarie plus grossière que jamais ; et il a fallu des siècles, pour que ces peuples, qui ont inondé de leurs invasions le monde méridional, semblables à un bloc de granit informe, aient été taillés et disposés avec art dans la construction de l'édifice.

Est-ce que la cathédrale de Cologne a été construite en un jour ? Avec du temps et de la peine, n'est-elle pas devenue une œuvre plus solide que ces édifices qu'on peut construire à la hâte avec de la terre glaise, et terminer dans la moitié d'un été ?

« Il est facile de comprendre que la force invincible de ces peuples convertis par les vaincus au milieu de leurs expéditions victorieuses, se soit révoltée, lorsque non seulement la puissance du joug de Jésus-Christ pesait sur leur nuque indomptée, mais lorsqu'ils sentaient cette puissance les brûler intérieurement » (2). On n'a qu'à prendre les choses au naturel ; elles s'expliqueront d'elles-mêmes.

Mais si, de plus, on les considère au point de vue surnaturel, on trouvera ici la preuve que le Christianisme, non content de prescrire quelques exercices extérieurs à ces nouveaux convertis, et, pour le reste, de les laisser tels qu'ils étaient, les a saisis au cœur avec un zèle inexorable, comme il le fait encore pour chaque individu. Si quelqu'un s'y soumet de bonne grâce et apporte son concours, le résultat sera consolant pour lui. Regimbe-t-il ? Il lui faut alors expier sa

(1) Mannert, *Geschichte der alten Deutschen*, I, 117.
(2) Cf. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, (2) II, 81 et sq.

faute non seulement par la révolte de toutes les passions mauvaises qu'il porte en lui, mais par la dépravation complète de sa propre personne. La doctrine chrétienne n'est pas « une liqueur enchanteresse qui rajeunit dans une nuit » (1). Mais elle n'est pas non plus une de ces médecines qui ne produisent jamais de mal parce qu'elles ne font pas de bien. Employée avec discernement, elle améliore ; mal employée, elle nuit. Et certes, ce n'est pas là une note infamante pour elle ; c'est plutôt un titre de gloire. Comme son Fondateur, « elle a été établie pour la ruine ou pour le salut d'un grand nombre » (2). C'est ainsi que ceux qui la considèrent comme produisant la détérioration et la mort lui rendent eux-mêmes témoignage.

Il n'y a pas à douter non plus, que beaucoup aient trouvé la vie en l'acceptant. « La preuve en est dans ces exemples magnifiques de nobles sentiments et de vies saintes qui, sortis de la corruption générale, ont illustré ces époques troublées (3) ».

Si, d'après le témoignage de l'histoire et des poèmes héroïques, nous réfléchissons un instant aux défauts que les Franks et les autres peuples apportaient avec eux ; si d'un autre côté, nous jetons un coup d'œil sur les vices des Romains corrompus et des Celtes auxquels ils se mêlèrent; puis, si nous comparons ces caractères avec ceux qui nous sont dépeints dans la chanson de Roland et dans l'histoire des Croisades, nous ne pouvons nous empêcher de constater que l'œuvre, accomplie par l'Eglise sur ces rudes esprits, et dans un nombre de siècles assez restreint, est véritablement grandiose. Non certes ! elle n'a aucune raison pour rougir de l'histoire de la conversion des Franks. Au contraire, s'il y a quelque gloire à recueillir, c'est à juste titre qu'elle peut la revendiquer pour elle. Rien ne démontre plus clairement ce qu'elle seule peut réaliser en transformant des figures comme

(1) Cf. *infrà*, XXI, 1. — (2) Luc, II, 34.
(3) Pfahler, *Geschichte der Deutschen*, I, 453.

Clovis et Brunehaut en celles d'un Bernard, d'un Louis, d'un Joinville, d'une princesse Elisabeth, que les faits qui se produisirent lorsque Franks et Celtes rejetèrent le Christianisme. On put voir alors leur nature primitive personnifiée dans les tigres de la guillotine et les dames de la Halle.

Qui douterait encore que le Christianisme ait donné la preuve de son talent dans la conversion de ce peuple, aurait de sérieuses raisons pour fermer les yeux à la vérité.

Il semble peut-être que nous sommes bien loin maintenant d'une philosophie de l'histoire. C'est une erreur. Combien y a-t-il d'historiens capables de saisir cette pensée, cependant si simple, que le fruit ne vient qu'après la semence ? Est il donc si difficile de comprendre que, si une nouvelle force réparatrice entre en lutte avec une corruption vieillie et depuis longtemps enracinée, il ne faut pas être impitoyable et injuste à son égard ? Doit-on imputer les perturbations dans le développement religieux et l'ennoblissement moral, en un mot le progrès social, à la force qui a frayé le chemin à ce perfectionnement? N'est-il pas plus juste au contraire de les attribuer à la résistance opiniâtre des anciennes forces qui devaient d'abord être vaincues avant que les idées nouvelles pussent porter des fruits ?

A cette résistance, il faut encore ajouter que le Christianisme a dû passer le plus beau temps de sa jeunesse et de sa vertu, consumer la meilleure partie de ses forces, dans des luttes à mort contre de sauvages et ténébreuses monstruosités. Ceci montre qu'il faut parfois chercher sa force invincible et victorieuse précisément dans ces événements qui peuvent paraître une preuve de sa faiblesse à des observateurs superficiels.

De plus, on ne doit pas oublier que si le Christianisme n'est pas de ce monde, il vit néanmoins et agit dans le monde, qu'en conséquence il doit se servir d'instru-

ments qui sont non seulement dans le monde, mais de ce monde. Bucklé a quelque peu raison dans le reproche qu'il adresse aux historiens (1). On ne devrait pas seulement chercher le motif de tout ceci dans le peu d'étendue de leur science, ni dans leurs préventions philosophiques et théologiques, mais assez fréquemment dans leur volonté. Par malheur lui-même tombe encore plus sous ce reproche que ceux auxquels il l'adresse. Le caractère d'un peuple ne se juge pas selon que les hommes dont il est composé font leurs délices des pommes de terre ou du riz, savourent du brandy ou du sherry, mais il s'apprécie d'après le cercle d'idées morales et religieuses, dans lequel leurs parents ont vécu et dans lequel ils ont eux-mêmes grandi.

Au fond, chaque âge est beaucoup moins son propre produit que l'expression et le résultat d'un passé proche ou éloigné. Le magnifique soleil qui plane sur le règne de Louis XIV, est cette aurore aperçue au déclin du règne de Henri IV et continuée sous celui de Louis XIII. La malédiction du peuple qui assombrit les derniers jours de la longue domination du grand monarque et la misère indicible qui eut lieu sous la Régence, sont sans contredit les fruits des arbres qu'il avait plantés. L'histoire doit lui attribuer ces malheurs, mais non le bonheur et l'éclat au milieu desquels il fut jeté sans mérite personnel, et dont il sut si bien anéantir les derniers vestiges.

Ne serait-on pas aussi tenté de croire que l'essor, pris par l'Angleterre sous Élisabeth, était le résultat des siècles catholiques précédents, et que les malheurs qui suivirent son règne furent son œuvre propre ? Oui, ce qu'on appelle écrire l'histoire, implique très souvent la justification pure et simple de l'apostasie à l'égard de Dieu et de la morale, ainsi que de la guerre faite à la foi et à

(1) Bucklé, *Geschichte der Civilisation*, 1874, (5), 1, I, 3 et sq.

l'Église. On veut attribuer aux fils dégénérés la puissance et la prospérité, qui furent les fleurs et les fruits des talents, du travail et de l'application des pères pieux et sensés. Mais si, écrasés sous le poids de la malédiction qui leur a été léguée, les descendants de ces fils reviennent à Dieu, c'est sur eux seuls que retombe la responsabilité de toutes les misères dont l'impiété de leurs ancêtres est l'unique cause. Ont-ils, au contraire, vaincu et réparé tout cela par la prière et par le sacrifice ? Ont-ils transmis à leurs enfants la bénédiction au lieu de la malédiction ? L'histoire se permet alors de célébrer des petits-fils que le bonheur a rendus arrogants et qui ont suivi les exemples mauvais d'aïeux pervers, au lieu d'imiter des pères véritablement bons. Elle les considère comme les créateurs d'une prospérité dont ils ont hérité, et à la place de laquelle ils n'ont laissé que des maux.

Appendice III.

Un poète chrétien sur les passions
(Extraits de la Psychomachie de Prudence).

I. — Invocation.

O Christ ! toi qui pris toujours en pitié les pénibles combats des hommes, toi qui possèdes la vertu du Père, cette vertu personnelle mais une, (car sous un triple nom, nous adorons un seul Dieu, bien que toi, ô Christ, nous ne t'adorions pas seulement comme Dieu engendré du Père), o notre Roi, apprends-nous par quelles armes l'esprit peut chasser le mal des replis de notre cœur, quand la sédition s'élève à l'intérieur de nos sens troublés et que la lutte des passions fatigue l'âme. Dis-nous quelle garnison sera plus forte pour protéger la liberté, ou quelle armée sera plus vaillante pour s'opposer aux fureurs qui se partagent le cœur. Car, ô bon chef, tu n'as pas exposé les chrétiens aux vices dévastateurs, dépourvus de grandes vertus et manquant d'énergie. Toi-même, tu ordonnes aux bataillons sauveurs de combattre dans le corps assiégé ; Toi-même, tu armes l'esprit de moyens excellents, qui le fortifient à l'heure de l'attaque et lui permettent de combattre et de vaincre pour toi.

S'il est permis de décrire et de contempler de près la physionomie même des vertus, ainsi que celle des monstres qui déploient contre elles leurs forces menaçantes, voici présentement la conduite à suivre pour remporter la victoire.

II. — Lutte de la Colère et de la Patience.

La modeste Patience se tenait d'un air grave, debout et immobile au milieu des armées et du tumulte guerrier. Le regard fixe, elle contemplait les blessures et les

retraites mystérieuses de la vie, à travers lesquelles les traits acérés s'étaient frayés un passage. Elle demeurait calme.

Près d'elle est la Colère, bouillante et gonflée, l'écume aux lèvres, les yeux injectés de sang et de bile. De la voix et du dard qu'elle tient à la main, elle provoque celle qui veut rester étrangère à la guerre ; puis, ne pouvant souffrir aucun retard, elle bondit sur elle avec son arme et l'accable d'injures, tandis qu'au sommet de son casque se balance une crinière hérissée. « Voici pour toi, dit-elle, spectatrice libre de nos combats. Reçois ce fer mortel dans ton cœur que rien ne trouble ; et ne te plains pas, car ce serait une honte pour toi, de faire entendre les gémissements de la douleur ».

Elle parla ainsi. Les injures étaient à peine finies, que le bois dardé d'une main sûre, siffle, vole à travers les brises légères et vient frapper en droite ligne la Patience. Il l'atteignit au bas de la poitrine. Mais il rebondit, repoussé par la dureté de la cuirasse, car, vertu prévoyante, la Patience avait revêtu ses épaules, d'une cuirasse d'acier à triples mailles, dans laquelle le tissu écaillé du métal était rattaché en tout sens par des nerfs tortillés.

Donc, la Patience reste calme, elle conserve sa fermeté et ne se laisse pas entamer par les traits qui pleuvent de toutes parts. Elle ne s'émeut pas du javelot de ce monstre au comble de l'irritation. Elle attend que la Colère se creuse un tombeau de ses propres mains.

En effet, quand dans sa fureur, cette sauvage guerrière eut épuisé sa force indomptable, et qu'elle eut inutilement fatigué sa main à lancer une nuée de traits ; quand ses dards rapides comme le vent furent tombés dans leur vol léger, et que leurs bois couvrirent la terre, brisés par des coups inutiles, elle changea d'armes. Sa main sacrilège se tourne vers la garde de son glaive, qu'elle tire hors du fourreau. Puis, réunissant tous ses efforts pour porter un coup meurtrier, elle l'élève dans

un mouvement magnifique jusqu'à la hauteur de son oreille, le balance un instant et dirige son coup vers le milieu de la tête ; mais le casque fait d'un métal trempé, résonne sous le choc et repousse rudement l'épée qui rebondit. L'airain rebelle reçoit les assauts du glaive et résiste sans peine à ses coups. Enfin il brise l'acier qui le frappe.

Lorsque la Colère voit les tronçons de son arme rompue et les mille morceaux de son glaive joncher au loin la terre ; lorsqu'elle voit sa main ne conserver que la garde, sans la lourde lame, ivoire funeste, insignifiant, signes trompeurs d'un ornement qui fait sa honte, alors elle jette loin d'elle ces tristes restes, elles les dédaigne, et farouche s'enflamme pour son propre trépas. C'est un des nombreux traits qu'elle a semés en vain, qu'elle prend dans la poussière du champ de bataille pour cet usage pervers. Elle enfonce dans le sol ce bois poli, tourne la pointe vers elle et se transperce, donnant passage à ses entrailles par une blessure fumante.

Debout, et la dominant, la Patience contemple ce spectacle. « Nous avons vaincu ce vice impétueux, dit-elle, en usant de notre force accoutumée et sans courir aucun péril. Nous nous sommes fait une loi de combattre ainsi, et d'exterminer par une attitude calme les furies, toute l'armée des vices et leurs forces en délire. Cette folie est son ennemie propre ; dans sa fureur, elle se tue ; la Colère ardente meurt sous ses traits ».

Elle dit, et passa impunément à travers les cohortes, accompagnée d'un illustre héros ; car, durant ces rudes combats, Job était resté près de cette reine invincible. La sévérité règne encore sur son front, et les nombreuses blessures qu'il a reçues rendent sa marche lente et pénible. Mais voici que son visage se déride et sourit ; ses ulcères fermés, ses nombreuses cicatrices, à la fois sa récompense et la honte de son ennemi, racontent ses milliers de laborieux combats. La déesse lui ordonne enfin de se reposer loin du tumulte des armes, de

remplacer abondamment avec les richesses qu'il a conquises ses biens perdus, et de ne plus se rappeler les choses périssables. Puis, elle-même, fend les carrés des légions et les bataillons qui s'entrechoquent. Elle s'avance invulnérable sous une pluie meurtrière, et, s'adjoignant comme compagnes toutes les autres vertus, elle leur prête son concours. Sans elle, aucune vertu ne court les hasards d'un combat, car elle est sans appui celle que la Patience ne soutient pas.

III. — Combat de la Débauche et de la Tempérance.

Un ennemi était venu des extrémités occidentales du monde, la Débauche, depuis longtemps prodigue d'une renommée perdue. Elle avait la chevelure parfumée, les yeux errants, la voix languissante. Elle était enivrée de délices, car sa vie c'est la volupté, sa vie est d'amollir l'esprit sensuel, de savourer sans frein les joies séduisantes, de lasser, d'épuiser les sens. Maintenant elle est pâle et vient de rejeter un repas du soir.

Reposant au milieu des appareils du festin jusqu'au point du jour, elle a tout à coup entendu les rauques éclats du clairon. Elle a laissé ses coupes fumantes, et d'un pas que les vins et les parfums ont rendu chancelant, ivre, et foulant aux pieds des fleurs, elle marche à la guerre. Elle ne va pas à pied cependant; mais portée sur un char somptueux, elle séduit et blesse les cœurs des hommes qui l'admirent. O nouvelle manière de combattre ! Point d'arc dont la corde tendue chasse la plume empennée ; point de javelot qui vole en sifflant ; point de fronde aux courroies tendues. Sa droite ne brandit pas une lance menaçante, mais sa main lascive répand des violettes. Elle combat avec des feuilles de rose, et verse au milieu des bataillons ennemis ses corbeilles enivrantes. Sa mielleuse haleine amollit les courages, et distille jusque dans la moelle des os un venin subtil qui les affaiblit. Ses parfums cruellement doux

domptent les fronts, les cœurs et les armes. Elle séduit les guerriers bardés de fer et leur fait oublier leurs forces. Les voilà vaincus et sans courage : ils déposent honteusement leurs javelots. Hélas ! laissant tomber leurs bras languissants, ils admirent avec ravissement le char orné de pierres précieuses aux feux variés et les rênes dont le tissu métallique frémit agréablement. Ils ne se lassent pas de contempler l'essieu forgé de l'or le plus pur, les roues dont les rayons sont d'argent et d'une blancheur éblouissante, le cercle d'ambre aux pâles reflets qui couronne ces roues et maintient les rayons à leur place. Déjà l'armée entière, charmée de se rendre, allait commencer sa perfidie et porter à l'ennemi ses drapeaux, désireuse d'obéir à la Débauche, de se soumettre à son sceptre facile, aux lois sensuelles du plaisir.

La Tempérance, courageuse vertu, pleure sur un crime si affreux. Elle gémit de voir l'aile droite de son armée se mettre en déroute, et ses soldats jadis invincibles succomber avant de combattre. Elle fait arrêter le sublime étendard de la croix qu'elle avait confié sagement au premier bataillon. Elle plante en terre ce signe sacré, et, d'une voix pénétrante, s'efforce de ranimer sa troupe légère, de stimuler les courages par ses prières mêlées de reproches : « Quelle fureur insensée trouble vos âmes et les aveugle ? Où courez-vous ? A quelles chaînes honteuses, grand Dieu ! tendez-vous ces bras faits pour les armes ? Hé quoi ! ce sont ces guirlandes où le lys se mêle à la fange, ces couronnes printanières où s'enlacent de sombres fleurs, ce sont ces nœuds indignes qui vont enchaîner vos rudes mains, lier ces bras accoutumés à la guerre ! Oserez-vous contenir sous une mitre d'or votre virile chevelure, l'orner de bandelettes éclatantes, verser sur elle une huile embaumée, après que sur vos fronts imprimant son signe, l'huile sainte vous a donné une onction royale, et vous a sacrés pour l'éternité ? Oserez-vous, dans votre marche efféminée,

balayer le sol avec une robe traînante, faire flotter autour de vos membres les plis moelleux d'un manteau de soie, après avoir porté cette tunique immortelle que la loi sainte avait tissue d'une savante main, pour en revêtir, comme d'une cuirasse impénétrable, les cœurs purifiés qu'elle-même avait aidés à renaître? Irez-vous à ces festins nocturnes où, dans d'immenses coupes le falerne fume et déborde à flots écumeux? Ils seront pour vous, ces cratères qui ruissellent sur la table, ces lits que souillent les flots de vin, ces vases ciselés où pétillent des liqueurs de vieille date! La soif du désert n'altère donc plus vos âmes! Elle est tarie, cette source du rocher donnée à nos pères et qu'une verge mystérieuse fit jaillir à flots du sommet d'une pierre entr'ouverte! Vous l'avez oubliée, cette manne angélique qui descendait jadis autour de la tente de nos aïeux, et qu'aujourd'hui plus heureux, un peuple nouveau recueille, au soir des temps, en se nourrissant de la chair du Christ! Nourris de ces mets sacrés, la débauche effrénée vous entraîne, en chancelant d'ivresse, dans les plus immondes repaires. Ceux que nulle colère frémissante, ceux que nulle idole n'a fait reculer dans la bataille fléchissent devant une danseuse enivrée. Arrêtez-vous, je vous en prie. Souvenez-vous de vous-mêmes. Souvenez-vous aussi du Christ. Rappelez en votre mémoire quelle est votre famille, quelle est votre gloire, quel est votre Dieu, votre roi, votre seigneur. Vous êtes cette noble race de Juda, qui par une longue suite de rois est descendu jusqu'à la mère de Dieu, de qui est né Dieu lui-même fait homme. Que vos âmes généreuses soient exaltées par l'incomparable gloire de David qu'illustrèrent si longtemps de si pénibles combats. Qu'elles soient excitées par Samuel, qui interdisait de porter la main aux dépouilles d'un opulent ennemi, et de laisser vivre, après la défaite, le roi incirconcis, de peur qu'en survivant, la proie ne fut pour le paisible vainqueur une occasion de nouveaux combats, il lui fai-

sait un crime de pardonner au tyran prisonnier. Mais pour vous, au contraire, la défaite et la honte sont l'objet de vos vœux. Ah ! repentez-vous, s'il vous reste dans le cœur quelque respect pour le Dieu suprême, repentez-vous d'avoir voulu, par une trahison sacrilège, suivre un mal séduisant : le repentir efface l'erreur. Jonathas se repentit d'avoir violé l'austère loi du jeûne, et de s'être laissé aller à prendre un rayon de miel, et à en savourer la coupable douceur : hélas ! la flatteuse joie de régner avait séduit le jeune homme et lui fit trahir le serment juré. Mais parce qu'il se repentit, on n'eut pas à pleurer sur son sort, et une sentence cruelle n'ensanglanta pas les haches paternelles. Allons ! si vous êtes prêts à joindre vos efforts, moi, la Tempérance, j'ouvre la voie à toutes les vertus. Que la Débauche, mauvaise conseillère, escortée de soldats sans nombre, soit châtiée avec toutes ses légions : c'est le Christ qui l'ordonne ».

Elle dit, et présente la croix du Sauveur au quadrige fougueux qui s'avance : elle approche des freins le bois vénérable. A l'aspect de ses bras étendus, de ce front rayonnant de gloire, les coursiers reculent, se hâtent de fuir, et dans leur aveugle frayeur se précipitent dans des sentiers abruptes. C'est en vain que la conductrice du char se penche sur les rênes pour les ramener ; c'est en vain que la poussière souille son humide chevelure. Soudain les roues pirouettent avec rapidité. A cette secousse, la Débauche tombe renversée sous les roues du char dont elle enraye la course, et qui la déchirent affreusement. La Tempérance accourt et porte le coup de la mort à son ennemie gisante, en jetant sur elle une pierre énorme, débris d'un rocher. L'héroïne ne portait dans sa main que l'enseigne du combat ; mais à défaut de javelots, elle saisit cette arme que le hasard offre devant ses pas, et meurtrissant du coup les organes de la respiration, elle fait rentrer les lèvres jusqu'au fond de la gorge. Les dents sont broyées à l'intérieur, la lan-

gue est déchirée et ce palais qui vient de savourer un somptueux festin s'emplit de caillots de sang. Cet insolite mets révolte l'estomac, et, en dévorant la chair meurtrie, il rejette les aliments qu'il avait pris naguère.

« Après tant de coupes enivrantes, bois maintenant ton sang », dit la vierge d'un ton terrible : « et que cette funeste boisson te fasse enfin expier les coupables délices de ta vie passée. Jouissances coupables de la vie, faites place aux amertumes de la mort, et que ce suprême festin empoisonne toutes vos douceurs ».

La mort du chef disperse et met en fuite l'armée folâtre qu'agite la peur. Les Jeux et la Pétulance jettent les premiers leurs cymbales : c'est avec de belles armes qu'ils s'amusent à faire la guerre, essayant de blesser avec leur sistre sonore. L'Amour tourne le dos : il fuit, et, pressé par la frayeur, laisse après lui ses traits envenimés. De son épaule tombent aussi l'arc et le carquois. La Pompe, qui se plaît à étaler une vaine splendeur, est dépouillée de son voile inutile, les fleurs, dont se parait sa beauté, lui sont arrachées. On détache ses colliers d'or et les ornements de sa chevelure, et ses pierres précieuses sont confusément semées çà et là. La Volupté n'hésite pas à meurtrir ses pieds en courant à travers les ronces. Une force plus grande que sa délicatesse lui fait supporter sa fuite douloureuse. Le chemin déchire ses tendres pieds, mais la crainte du danger la force à marcher. Sur tous les chemins qu'a suivis l'armée en déroute, en précipitant sa fuite, gisent des dépouilles, des aiguilles, ornements des cheveux, des bracelets, des bandelettes, des agrafes, des voiles, des écharpes, des diadèmes et des colliers. Mais ces dépouilles ne tentent pas la Tempérance, ni les soldats qui marchent à sa suite : ils foulent d'un pied chaste ces scandaleuses parures, détournent leur front et leurs regards sévères, et ne s'abandonnent pas à la joie du butin (1).

(1) Trad. de M. l'abbé Gorini, *Extraits des Pères latins*, II, p. 69 et sq.

IV. — Conclusion.

Grâces te soient rendues, ô Christ! Nos lèvres pieuses t'accordent un honneur mérité, car tu as voulu qu'au milieu de la fange des vices qui entourent notre cœur, nous puissions connaître les périls cachés dans la retraite de notre corps, et les surprises que l'âme peut courir au milieu des combats.

Nous avons vu les sens hésitants lutter péniblement dans les obscures profondeurs du cœur, nous les avons vus, dans l'issue diverse des combats, tantôt croître en force, encouragés qu'ils étaient par l'espérance, tantôt, la tête baissée, être entraînés vers les pentes les plus basses de la vie, se rendre coupables de fautes honteuses, et mettre le salut en péril.

O combien de fois aussi, après avoir repoussé cette peste des vices, nous avons senti le souffle de Dieu réchauffer notre âme! Que de fois, après des joies candides, l'Esprit céleste attristé quitte un cœur souillé! Des guerres terribles éclatent jusque dans la moelle des os. Alors des combats acharnés se livrent dans la double nature de l'homme. C'est d'un côté le corps, portant l'empreinte du limon dont il est formé, qui presse l'esprit. C'est d'un autre côté l'esprit sorti d'un souffle divin qui rugit dans l'étroite prison d'un cœur qui se souille, l'esprit qui ne veut point participer à ces souillures.

La lumière et les ténèbres combattent dans un esprit tout différent. Les forces d'une double nature s'opposent l'une à l'autre jusqu'à ce que le Christ Dieu vienne à leur secours et réunisse les pierres précieuses des vertus dans une paisible demeure: le ciel. Elles luttent ensemble jusqu'à ce que ce même Christ, établissant le seuil d'or du temple, là où le péché avait régné, tisse à l'âme un ornement formé du spectacle de ses vertus, et que, réjouie par leur éclat, l'éternelle Sagesse règne sur ce trône de gloire pour l'éternité.

SIXIÈME CONFÉRENCE

TÊTE. — VOLONTÉ. — CŒUR.

1. Les différences naturelles qui existent entre les hommes ne sont pas une preuve contre l'unité de l'espèce humaine. — 2. Les tendances exclusives du caractère humain et libre. — 3. A l'homme complet appartiennent l'intelligence, la volonté et le cœur. — 4. C'est la volonté qui a le rôle prépondérant. — 5. L'intelligence est le guide.— 6. Ce que fait le cœur.— 7. Ce qu'est le cœur.— 8. La nature sensible doit aussi prendre part à l'accomplissement de la tâche morale. — 9. Le juste milieu entre le spiritualisme et le matérialisme. Que l'homme fasse tout son devoir, Dieu fera le sien.

1.—Les différences naturelles qui existent entre les hommes ne sont pas une preuve contre l'unité de l'espèce humaine.

Dans l'arche, il y avait huit personnes qui furent sauvées. C'eût été le cas où jamais de faire des recherches certaines sur les hommes, quand le genre humain était rassemblé dans un espace aussi restreint. Quelle étude attrayante pour les psychologues que celle qui leur eût alors permis de comparer les caractères de ceux qui vivaient si près les uns des autres!

Si nous réfléchissons aux différences qui existent entre les Japhétides, les Sémites et les Chamites, différences qui dans la suite se sont répandues sur des milliers de peuples, des millions d'individus, et qui étaient imprimées dans les pères de ces trois races, peut-on imaginer de plus grands contrastes ? Ne serait-on pas tenté de croire que leur origine est complètement différente ? Ils sont cependant frères, ils sont fils d'un seul et même père, d'une seule et même mère.

On trouverait certainement parmi leurs descendants les plus éloignés nombre de types dont la ressemblance serait plus frappante que celle de ces pères pourtant si proches parents.

Parmi les nombreux témoignages que nous fournit l'histoire, il est en particulier deux principes dont la

considération devrait exhorter à une plus grande circonspection et à une plus grande retenue, quand il s'agit d'expliquer les grandes différences qui existent parmi les hommes et parmi les races. Exploiter ces différences pour nier l'unité de l'espèce humaine est plus vite fait. Mais ceux qui désirent miner par ce moyen la doctrine de la Révélation, prennent la chose trop à la légère. Il y a une double considération à laquelle ils ne font pas attention. Les plus grands contrastes ne se trouvent souvent pas parmi les étrangers, mais parmi les parents les plus proches; et ces contrastes sont souvent marqués dès l'origine de la façon la plus tranchée. Plus la série des temps va s'écoulant, plus ils s'effacent. Plus on remonte vers l'origine commune, plus ils sont frappants.

D'après les renseignements que nous ont laissés les Anciens, nous sommes autorisés à croire qu'il existait une étroite parenté d'esprit entre les Ioniens et les Phéniciens (1), et en particulier entre les Athéniens et les Égyptiens (2), de même qu'entre les membres les plus connus des Japhétides et des Chamites. Au contraire, ils trouvaient déjà une différence marquée dans les races grecques, unies par les liens du sang, comme par exemple entre les Athéniens et les Lacédémoniens (3), et peut-être davantage encore entre les Athéniens et les Béotiens (4). Thucydide insiste sur ce point que : « entre les Ioniens et les Doriens, il n'y a pas de paix possible, que la guerre est pour ainsi dire une chose toute naturelle (5). Hérodote va si loin, qu'en raison de la diversité des caractères qui existait entre eux, il est tenté de les prendre pour deux peuples complètement différents (6). Or, ceci peut pareillement s'appliquer aux peuples plus anciens.

(1) Hérodot., 5, 58, 2. — (2) Diodor., Sicul., 1, 28, 29.
(3) Thucydid., 1, 70; 8, 96, 5.
(4) Demosthenes, *De pace* (5), 15; *Corona* (18), 43. — Isocrates, *Permutat.*, (15), 248.— Plutarch., *Esu carnis*, 1, 6, 4.
(5) Thucydid., 6, 80, 3; 82, 2; 5, 9, 1. — (6) Herodot., 1, 56, 2, 3.

Plus tard, ces différences disparaissent à tel point qu'elles deviennent méconnaissables. Chez les Allemands, les choses ne se sont point passées d'une autre manière. A l'origine, ils se composent de nombreuses tribus si différentes dans leur nature et dans leurs mœurs, si hostiles les unes envers les autres, qu'il est difficile de dire si telle appartient aux Germains, telle autre aux Celtes. Graduellement, les différences s'assimilent jusqu'à disparaître presque complètement.

Ces phénomènes, nous les trouvons fréquemment chez les Juifs. Les oppositions de caractère entre les douze frères, tels que nous les dépeint leur père mourant (1), se perpétuent fort longtemps dans les douze tribus d'Israël, comme nous le voyons par la bénédiction de Moyse (2), et par l'histoire qui lui est postérieure. Aujourd'hui, il serait cependant difficile d'en donner beaucoup de preuves certaines. Or de tels faits sont loin de donner raison à ceux qui veulent démontrer l'impossibilité d'une origine unique pour l'espèce humaine, d'après les différences qui existent dans l'humanité. On pourrait tout aussi bien renverser l'ordre des choses, et soutenir avec autant d'apparence de vérité que les différences les plus grandes sont un signe d'une parenté très rapprochée. Ce serait cependant une exagération. La vérité tient le milieu. Les contrastes qu'on rencontre parmi les hommes, ne sont pas une preuve contre leur descendance commune et unique, elles sont au contraire une preuve en faveur de la sublimité de la race humaine.

Plus une classe d'êtres est élevée, plus elle renferme de particularités. C'est une loi qu'on rencontre déjà dans les règnes inférieurs de la nature, et qui dans l'humanité frappe d'une manière plus générale. Dans un monde plus élevé, le monde des esprits, il n'y a plus d'espèces d'individus semblables ; chaque esprit en

(1) Genes., XLIX. — (2) Deuteron., XXXIII.

forme une à part (1). Quant à l'homme, il possède seulement l'aptitude de pouvoir par son activité libre changer et faire disparaître un grand nombre de ces particularités naturelles. A leur place il peut prendre d'autres différences morales qui le distinguent non moins que les différences extérieures, parmi ceux qui le touchent de plus près par le sang et par la naissance.

2. — Les tendances exclusives du caractère humain et libre.

S'il existe de profondes différences entre les mœurs des Basques et celles des Espagnols, on peut les expliquer par des causes purement extérieures, par la diversité de descendance. Mais l'histoire nous dit aussi que primitivement les Vandales et les Burgondes ne formaient qu'un seul et même peuple (2). Tandis que ces derniers conservaient leurs anciennes mœurs et avec elles ces vertus héroïques auxquelles le poème des Nibelungen a élevé un monument impérissable, ceux-là laissèrent s'amollir peu à peu cette énergie première qu'ils avaient encore su conserver quelque temps (3). Ils finirent par devenir tellement efféminés qu'ils disparurent dans la misère et dans la honte (4). Ce ne fut donc pas seulement la diversité de leurs dispositions qui prépara ces deux peuples à un sort si opposé, ce fut aussi leur genre de vie complètement différent. C'est ce dernier qui changea tellement la similitude de leurs situations originelles, que maintenant personne ne pense avoir affaire à des tribus sœurs.

Telle est sommairement la route de l'humanité. Quand les âmes sortent de la main de Dieu leur Créateur, toutes ont les mêmes dons, possèdent les mêmes forces. Ce qui produit les grandes différences qu'on remarque en elles, c'est précisément l'usage qu'elles font de ces dons et de ces forces. Celui-ci a négligé ces dons de Dieu et les a laissé dépérir, celui-là les a cultivés

(1) Thomas, 1, q. 50, a. 4, *C. Gent.*, 2, 93.
(2) Plinius, *Hist. nat.*, 4, 28 (14), 2.
(3) Salvian., *De gubernat.*, 7, 20 et sq.
(4) Malchi Philadelph., *Fragm.* 13 (Müller, *Frag. hist. Græc.*, IV, 121).

avec un tel exclusivisme qu'ils sont devenus pour ainsi dire des monstres. Ce n'est que par ci par là qu'on trouve quelqu'un les ayant développés également et sans avoir fait tort à tel ou tel. C'est pourquoi, les hommes à tendances exclusives, les moitiés d'hommes forment la règle et une règle déplorable, tandis que les hommes complets sont l'exception. Si nous étions davantage des hommes complets, il n'y aurait pas la moindre difficulté pour croire à l'unité de l'espèce humaine et obtenir le consentement de tous les hommes sur ce point.

Mais les hommes complets sont vite comptés et vite dépeints. Par contre qui pourrait compter et dépeindre les moitiés d'hommes et les tiers d'hommes ? Quelle curieuse exposition nous pourrions faire, si nous voulions collectionner tous les types d'exclusivisme que la tête seule produit parmi eux. Nous aurions des hommes sans tête, des têtes de travers, des têtes chaudes, des têtes froides comme glace, des têtes détraquées, des têtes embrouillées, des têtes de fer. Ici, c'en est un qui a perdu sa tête ; là, c'en est un autre qui en a une d'emprunt. La tête de celui-ci est une espèce de bélier qui traverse des murailles. La tête de cet autre est travaillée par une araignée.

A en juger par les apparences, il semble que les hommes réussissent beaucoup moins à faire des caricatures avec la volonté qu'avec la tête. On serait tenté de croire que tout leur savoir-faire avec cette volonté se borne à la mettre de côté comme une marchandise superflue. Car, excepté ceux qui manquent de volonté et encore au besoin les mécontents, c'est à peine si l'on peut trouver quelqu'un qui veuille se laisser dire qu'il a quelque chose à faire avec cette faculté et le libre arbitre.

Il faudrait peut-être aussi compter ceux dont l'entourage a coutume de dire en soupirant : « Monsieur?.. Oh ! Si vous saviez quelle tête ! Madame est on ne peut plus capricieuse ».

Pour le cœur, l'humanité est encore pire que pour la tête. Les cœurs chauds, larges, élevés, bien placés, n'abondent pas ; mais en revanche, le nombre des cœurs malades, souffrants, brisés, déchirés, des cœurs durs, froids, étroits, le nombre des sans-cœur est incalculable. Partout s'exhale cette même plainte : On ne trouve personne devant qui répandre son cœur. Et cependant, c'est presque chaque jour que ce besoin se fait sentir, soit qu'un aiguillon vienne le traverser, soit que des événements poignants et déchirants s'abattent sur lui.

C'est déjà une preuve que la diversité de langage n'était pas nécessaire pour la dispersion des hommes. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si aujourd'hui encore ils ne se comprennent pas. Souvent ils sont du même avis sur une chose ; et cependant ils se heurtent comme s'ils voulaient s'exterminer.

Dans la condition actuelle de l'humanité, la séparation des langues était une nécessité psychologique qui se continue et se renouvelle constamment. Car, lorsqu'il s'agit de porter un jugement, celui-ci met ses lunettes, et voit tout selon la couleur de leurs verres ; celui-là est hanté de telle ou telle marotte, alors il enfourche son dada, et renverse sur son passage quiconque ne jure pas que son coursier est le plus noble animal qu'aucun héros ait jamais monté. Chacun se cramponne de toutes ses forces à sa manie, ne voit qu'elle, n'attribue de valeur qu'à elle seule, quand même son adversaire la posséderait aussi, mais déguisée sous un autre nom. Le Français ne connaît que le cœur. Tout ce qu'il sait, il le sait par le cœur. C'est avec le cœur qu'il fait la guerre, avec le cœur qu'il s'amuse, avec le cœur qu'il danse. Quand il ne paierait qu'un verre de bière à un ami, il le fait parce que c'est son cœur qui le lui offre. S'il vient à perdre la tête, il y a gros à parier que la blessure a été faite par le cœur. C'est pourquoi, son pôle opposé, le Berlinois, le considère comme un véritable fou, incapable de choses sé-

rieuses, parce que chez lui le cœur entre en ligne de compte à tout moment. L'homme des rives de la Sprée, est aussi peu capable de se faire une idée du cœur, et peut aussi peu s'en faire une qu'il se soucie d'un habitant de l'Empire du Milieu. Avant tout, il faut qu'il comprenne si une chose lui rapportera quelque utilité. Bien plus, il faut qu'il la touche du doigt, qu'il la scrute avec son intelligence non seulement jusque dans ses plus imperceptibles replis, mais qu'il la pénètre avec la fine pointe de son esprit, pour nous fournir la preuve que c'est autour de cette pointe que gravitent tous ceux qui veulent être sages, et tous ceux qui veulent absolument dépasser les autres, ne fût-ce que de la longueur de leur nez. Pour lui, l'enthousiasme n'est qu'une folie bénigne ; critiquer, raisonner sont les deux seules choses qui soient dignes de l'esprit humain.

Tels sont les deux types bien caractérisés qui se dressent en face l'un de l'autre, semblables au feu et à l'eau.

Mais ils ne sont point les seuls. On en trouve un troisième qui forme un contraste non moins frappant ; c'est le musulman et particulièrement le turc, qui ne retire pas sa main du feu et ne permet pas à un de ses cils de remuer s'il ne le doit pas. La voix du devoir se fait-elle entendre ? Il se fraie avec sa tête un passage au travers de murs d'airain. La réflexion, il n'en a que faire ; la persuasion, il ne la connaît pas ; l'enthousiasme, il le méprise. Il veut parce que c'est nécessaire. Cela lui suffit. Avec une volonté qui brise le fer, il s'avance au devant des difficultés les plus insurmontables. Ou l'obstacle cèdera ou c'est lui qui tombera.

3.—A l'homme complet appartiennent l'intelligence, la volonté et le cœur.

Personne ne se dissimulera qu'il y a quelque chose de bon dans chacune de ces tendances d'esprit. Mais personne ne niera non plus qu'étant imprimées comme elles le sont, elles renferment un déplorable exclusivisme, une triste insuffisance. « Une moitié d'homme, ou pour parler plus justement, un tiers d'homme comme disait un jour le vieux Gœrres, est un savant ainsi bâti :

tout ce qu'il reçoit en lui se développe seulement dans sa tête ; jamais rien ne pénètre jusqu'à sa volonté ; à plus forte raison rien ne lui vient du cœur ». Ces arides pédants de la chaire ou du bureau, qui ne s'intéressent à l'humanité que par leurs paragraphes alignés, voilà des hommes sans cœur et par suite des moitiés d'hommes. Moitiés d'hommes aussi sont ces maîtres, pour ne pas dire ces tyranneaux et ces despotes féminins comme il s'en forme si facilement dans le cercle étroit du domaine domestique. Inaccessibles à tout principe de raison et d'équité, parce qu'ils n'ont ni raison, ni sentiment, leur première comme leur dernière parole est : « je le veux, je l'ordonne, ma volonté suffit. » Moitiés d'hommes encore, ces natures sentimentales formées de sucre et de larmes, et qui fondent en douceur mielleuse ou en peurs, au plus léger mouvement du cœur. Trouve-t-on chez elles un moment où le cœur ne nage pas dans l'émotion et l'enthousiasme ? Si seulement elles étaient capables d'un acte de réflexion paisible et sensé ! Si seulement elles pouvaient prendre une décision de volonté à la fois claire et ferme !

A la vue de ces tendances exclusives, il est facile de constater ce qui manque à chacun de ces caractères, et de se rendre compte où se trouve le vice qui les empêchera de devenir complets. Nous ne voyons aucun mal à ce qu'un homme intelligent laisse percer son intelligence partout et toujours. Agir ainsi, serait même un bien selon nous. Dieu veuille qu'en pareille matière, tous suivent cette ligne de conduite ! Mais laisser l'intelligence agir seule, n'admettre aucune activité en dehors d'elle, c'est le moyen de la défigurer. Si encore, il manifestait un peu de cœur ! Si seulement il pouvait comprendre qu'il est d'une médiocre utilité au monde, quand même il saisit facilement les choses, supposé qu'il ne veuille rien faire pour s'améliorer et améliorer les autres !

On estime encore une force de volonté inébranlable.

Mais personne ne l'aime si elle se présente sous la forme de brusquerie et d'insensibilité ; personne ne l'approuve, si elle ne se laisse courber ni par la raison, ni par les principes de la modération et de la pitié.

Enfin, pour ce qui concerne l'homme de sentiment, il est certain que parmi toutes les qualités humaines ce sont celles du cœur qui contribuent le plus à nous le faire trouver aimable. Néammoins, il nous paraît ridicule et insupportable au suprême degré, s'il ne veut pas se laisser conduire d'après la raison, ni concentrer ses forces pour présenter un extérieur énergique.

En résumé, l'intelligence est une bonne chose pourvu qu'elle soit accompagnée de la volonté et du cœur. Nous n'avons rien à dire contre la volonté, pourvu qu'elle suive l'intelligence et permette au cœur de l'accompagner un peu. Quant à celui-ci, il possède une amabilité complète, à condition de se laisser conduire par l'intelligence et dominer par la volonté. Si un homme d'intelligence a du cœur ; si l'énergie de la volonté laisse parler l'intelligence et le cœur, nous n'avons plus rien à objecter. Un homme de sentiment qui agit par raison, qui sait faire preuve de volonté, là où cette faculté est nécessaire, est parmi tous celui avec lequel nous préférons avoir affaire.

Donc, ce que nous souhaitons rencontrer dans un homme c'est un accord parfait entre la tête, la volonté et le cœur. Nous laissons à chacun la liberté d'accorder la prééminence à telle ou telle puissance de l'esprit, selon ses dispositions et ses inclinations, espérant néanmoins qu'on donnera aux autres la place qui leur revient. Car, c'est seulement là où les trois facultés agissent avec ensemble et harmonie que nous pouvons atteindre une vie humaine véritablement saine, complète, dans le voisinage de laquelle nous nous sentions à notre aise et comme chez nous.

Tels sont les principes d'après lesquels on peut se former une idée juste et vraie de l'état de la nature hu-

maine, et se rendre compte du devoir qui nous incombe à tous, de diriger nos efforts dans le sens de notre perfectionnement moral.

4.— C'est la volonté qui a le rôle prépondérant.

Or, la source de tout bien comme de tout mal, ce qui forme l'imputabilité et la responsabilité, c'est la volonté. Sans la volonté, il n'y a pas d'acte humain possible (1). Il peut arriver que dans un état où l'imputabilité n'existe pas, comme dans la folie, le sommeil, l'ivresse, ou dans un moment d'absence complète, l'homme commette, par suite d'une habitude purement extérieure et mécanique, des actes qui ne procèdent pas de sa volonté et auxquels il ne donne aucune attention ; mais ce sont là des actes qui ont lieu dans l'homme sans toutefois être exécutés par un homme voulant et conscient (2). Le jurisconsulte qui ne s'assied à son tribunal que pour juger les actes extérieurs, et qui voit lui échapper tout le domaine de l'intérieur pourra peut-être lui en demander compte ; mais le théologien, le confesseur, Dieu surtout, qui examine les actes extérieurs au point de vue de leur valeur intime, ne jugeront comme pouvant être imputés, que les actes dont la valeur humaine et morale sera positivement reconnue ; et seuls les actes procédant de la volonté libre et consciente sont considérés comme tels (3).

Tel est le principe qu'on rencontre au début de la morale chrétienne. C'est d'après lui que se mesure tout jugement concernant la valeur ou la non valeur de la moralité. Il est tellement facile à comprendre, et tellement indéniable, qu'on devrait regarder comme oiseux tout commentaire à son sujet. Les anciens théologiens semblent l'avoir pensé ainsi, puisqu'ils se contentaient de l'établir et de passer sur lui, comme sur la chose la plus naturelle du monde. S'ils avaient pu prévoir que plus tard viendraient des jours où l'on jetterait à la face

(1) Thomas, 1, 2, q. 6, a. 1.
(2) *Actus hominis*, Thomas, 1, 2, q. 1, a. 1.
(3) *Actus humanus* ou *moralis*, Thomas, l, c.

du Christianisme le reproche d'enseigner une pratique purement extérieure, et de pénétrer trop peu dans la vraie moralité intérieure, peut-être eussent-ils traité plus en détail ce point qui, pour eux, était le plus important de toute la morale.

Cependant, il est naturel de ne pas s'arrêter longtemps à défendre une chose dont l'évidence saute aux yeux, quelles que soient les attaques dont elle ait été l'objet. Ce qui vaut peut-être beaucoup mieux et qui est plus nécessaire, c'est de nous dire en conscience, à nous-mêmes, et à ceux qui trouvent notre doctrine trop extérieure et trop superficielle, qu'il ne faut pas méconnaître tout le sérieux de cette vérité dans la vie privée. De même que l'âme donne la forme au corps qu'elle vivifie, et lui imprime ses traits caractéristiques, de même aussi l'action extérieure n'est pas autre chose que l'expression de la volonté libre. Celle-ci lui donne pour ainsi dire son corps, et lui insuffle son esprit. Sans l'âme, le corps est mort. Sans la volonté libre, l'action la meilleure est de nulle valeur devant Dieu et devant la conscience. Ce qui fait son poids et sa valeur, c'est uniquement l'intention intérieure d'où elle procède.

C'est pourquoi, celui dont l'intention a été bonne, peut avoir un grand mérite devant Dieu, quoique l'action extérieure ait échoué ou n'ait pu se réaliser sans toutefois qu'il y ait culpabilité de sa part, tandis qu'un autre aura pu accomplir une action bonne quant aux apparences extérieures, mais aura en même temps commis un péché, parce qu'il n'avait pas la volonté de l'accomplir comme telle, ou parce que sa volonté était mauvaise.

Quand, selon ses propres expressions très peu flatteuses pour lui, Gœthe n'a pas profité de mainte occasion séduisante qui s'offrait à lui pour être directeur de théâtre, et cela parce qu'il préférait sa situation à une fortune passagère (1), on n'a pas besoin d'être Janséniste pour

(1) Gœthe's, *Gespræche mit Eckermann*, (3) III, 49.

trouver tout dans cette action plutôt qu'un acte d'héroïsme. Il n' y a que son admirateur servile et passionné, Eckermann qui ait jugé ainsi cette mesure de précaution dictée par une prudence forcée. Avec une retenue extérieure ainsi motivée, on peut toujours enchaîner cette inclination intérieure de volonté, inclination condamnable dont le plus doux de tous les Maîtres a dit : « Et moi, je vous assure que quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère dans son cœur (1). »

Nous voyons par là que la doctrine morale du Christianisme, doctrine qu'on prétend être si extérieure, pénètre avec un sérieux effrayant ce qu'il y a de plus intime dans l'âme et dans la volonté, et qu'elle exige de l'homme une vérité et une profondeur de moralité avec laquelle il est difficile d'harmoniser la légèreté de cette vie. Mais en revanche, elle nous offre de la consolation. Dans les différents cas où le monde juge l'homme si superficiellement et si injustement d'après ses succès, dans les cas où il juge la volonté d'après l'acte, la morale chrétienne estime l'œuvre à sa juste valeur, même quand l'acte n'est pas entouré de circonstances extérieures qui le fassent juger favorablement.

« De bonnes œuvres faites sans volonté,
« Comment seraient-elles bonnes ?
« La bonne volonté orne l'œuvre et la parole,
« La bonne volonté hérite du trésor de la récompense (2). »

5. — L'intelligence est le guide.

Mais avant tout, il s'agit d'éclaircir comment la volonté devient bonne et digne de récompense.

D'après ce que nous avons dit précédemment, on peut déjà se rendre compte qu'il est impossible de parler de volonté libre, sans connaissance, et de concevoir une action libre imputable, qui ne soit pas accomplie d'une manière consciente. Socrate pouvait croire réellement ce qu'il enseignait, et mettre en doute, comme le dit Aristote,

(1) Matth., V, 28. — (2) Boner, *Edelstein*, 49, 35 et seq.

ce qui est d'une évidence manifeste (1), en prétendant que l'homme n'a besoin que d'une chose : savoir ce qu'il doit faire ; quant à la volonté de l'exécuter, elle vient d'elle-même. Nous pouvons facilement nous représenter qu'une nature noble, chez qui le vouloir et le savoir sont en parfaite harmonie, parle ainsi, pensant des autres ce qu'elle trouve en elle-même. Une telle conduite est toute à son honneur, en même temps qu'elle jette un jour fâcheux sur la connaissance que cet homme a de l'humanité. Mais il est bien difficile de nous convaincre que tout le monde puisse croire sérieusement que la connaissance importe peu, pourvu que l'homme veuille seulement ce qui est juste. « Sans aucun doute, dit Kant, la religion morale n'est pas une conviction de l'intelligence ; elle est la vie morale. Notre intelligence se détourne des choses supra-sensibles avec la plus grande indifférence, comme elle le ferait de choses inutiles. Ce n'est pas l'intelligence qui forme le cœur, c'est au contraire le cœur qui donne des lois à l'intelligence (2). »

Selon son habitude, Schopenhauer bouleverse tout. Il n'accorde de valeur qu'à la volonté, et de plus, seulement à la volonté sans idée, à la volonté sans raison, qu'il considère comme le fondement de tout acte et de tout effet. Ce sont là des phrases qui se jugent d'elles-mêmes.

Après cela, il n'y a plus qu'une seule chose qui soit vraie, une chose qu'on connaissait dans les anciens temps et que chacun peut constater en soi : c'est que même la volonté exerce une certaine influence sur l'intelligence. Nous avons déjà fait remarquer que la connaissance de la vérité et l'acceptation de la foi dépendent souvent beaucoup plus du cœur que de l'intelligence. Nous insisterons encore davantage sur cette idée.

(1) *Ethic.*, 7, 2, (3), 2.

(2) K. Fischer, *Gesch. der neuern Philosophie*, III, 234 et sq. ; IV, 178, 256 et sq.

Néanmoins, il faut se garder de comprendre ceci dans le sens que le cœur donnerait l'intelligence. Non ! mais dans cet autre sens que le seul obstacle sérieux, que l'intelligence rencontre sur son chemin, et qui l'empêche d'accepter les enseignements de la foi, provient ordinairement d'un cœur corrompu. Si donc les choses sont ainsi disposées, l'intelligence reconnaîtra avec facilité et certitude la vérité partout où elle se trouvera. Bien que cela dépende d'une bonne volonté et d'un cœur pur, l'intelligence doit cependant conserver ses droits quand même.

Pour exagérer ces principes d'une manière excessive comme la nouvelle philosophie l'a fait, surtout depuis Schleiermacher, et prétendre que la compréhension des vérités religieuses en particulier n'était pas une affaire d'intelligence, mais exclusivement une affaire de sentiment, il faut qu'on soit d'une ignorance sans bornes, relativement à la vie intérieure, ou possédé du désir maladif d'innover et de se faire remarquer en contredisant ce que l'humanité presque tout entière a cru, et trouve confirmé par l'expérience de chaque jour.

Ignoti nulla cupido, dit l'ancien adage. Nos compatriotes l'ont traduit par ces mots très simples : « ce que je ne sais pas, ne me fait pas mal au cœur ». Ces mots ne font pas preuve d'érudition, mais ils ont un sens profond et renferment une vérité indéniable. Comment peut-on aimer une chose, diriger ses efforts vers elle, si on ne la connaît pas ? On peut la connaître, ne pas l'aimer et ne pas la faire ; mais nous demandons s'il est possible à quelqu'un d'aimer et de faire une chose qu'il ne connaît pas (1). La volonté tend vers le bien, et le saisit partout où elle le trouve (2) ; mais toute espèce de bien ne lui convient pas, il n'y a que le bien qui lui est représenté comme proportionné à sa fin, et le bien

(1) Augustin., *Trinit.*, 8, 4, 6 ; Cf. 10, 11 ; 2, 4.
(2) Thomas, 1, 2, q. 8, a. 1 ; q. 19, a. 9.

vrai (1) C'est pourquoi l'activité réelle de la volonté n'est produite que par le bien vrai et le bien qui lui est proportionné (2). C'est toujours l'activité de l'intelligence qui précède la volonté, et la fait agir (3).

Il est donc d'une souveraine importance que l'harmonie existe entre ces deux facultés. Si l'intelligence présente comme bonne à la volonté, une chose qui ne l'est pas, celle-ci commettra le mal ; mais la culpabilité retombera sur la première. Si l'intelligence fait ce qui dépend d'elle, et que, malgré cela, la volonté refuse d'accomplir le devoir reconnu comme tel, c'est elle alors qui assume la responsabilité du péché. Vouloir et agir sans intelligence, c'est de la folie, c'est souvent quelque chose qui mérite une punition. « Connaître le bien, l'approuver mais ne pas le faire, c'est être deux fois coupable » (4). Par la connaissance, nous savons clairement comment il faut agir, et où nous devons aller ; mais c'est seulement par l'exécution, au moyen de la volonté, que nous mettons le pied sur la voie et arrivons au but. Il n'est personne qui puisse marcher sans chemin. Mais il est inutile de connaître le chemin si on ne réunit pas ses forces pour le parcourir. La connaissance doit donc marcher la première, la volonté suivre en toute confiance. Si l'intelligence est indispensable au commencement, l'œuvre n'est pas moins nécessaire comme couronnement. Ce qui imprime le premier mouvement, c'est l'illumination intérieure ; ce qui donne le coup décisif, c'est l'effort de la volonté (5).

D'après ce que nous venons de dire, nous pourrions penser qu'avec le savoir et le vouloir, l'homme a reçu tout ce qui lui était nécessaire pour accomplir son devoir. Il ne lui manque, en effet, rien d'essentiel comme forces et dispositions intellectuelles dont il a besoin pour 6.— Ce que fait le cœur.

(1) Thomas, *De malo*, q. 6, a. un. c.
(2) Thomas, *Cont. Gent.*, 1, 72 ; 3, 73, 88 ; 1, 2, q. 1, a. 2 ; q. 6, a. 1 ; q. 13, a. 1.
(3) Thomas, 1, q. 82, a. 4, ad 3 ; *De malo*. q. 6, a. un. c.
(4) Luc., XII, 47. — (5) Lactant., *Instit.*, 3, 12 ; 6, 5, 6.

atteindre son but, si l'intelligence et la volonté ont été mises en ordre pour accomplir leurs obligations. Néanmoins, un tel homme ne nous satisfait pas. Nous voudrions trouver quelque chose de plus en lui, quelque chose que nous ne pouvons pas donner comme appartenant à l'essence de l'activité intellectuelle et morale, mais dont l'absence nous peine douloureusement quand nous ne le trouvons pas en lui. C'est, comme nous l'avons déjà vu, le cœur.

Ce que nous appelons *cœur* joue évidemment, dans la vie de l'homme, un rôle tout autre que l'intelligence et la volonté. Sans la pensée et la liberté, l'homme ne serait pas un homme. On ne peut cependant pas donner tant d'importance au cœur. De là vient que nous plaçons en dehors de l'imputabilité l'homme privé de l'usage de la raison et de la liberté, et que nous ne lui appliquons pas les lois ordinaires que nous appliquons à tous les autres. Mais cette idée ne viendra même pas frapper notre esprit à propos de quelqu'un, à qui nous croyons devoir donner l'infamante dénomination de *sans cœur*. Au contraire, c'est précisément à lui qu'on applique les lois de l'imputabilité et du châtiment, dans toute leur rigueur, aussi bien devant les tribunaux que dans la vie ordinaire. En somme, ce n'est pas le cœur qui fait l'homme comme tel ; mais c'est lui qui le rend complet et tel que nous le désirons.

Sans le cœur, l'intelligence éclaire, mais elle n'échauffe pas. Sans le cœur, la volonté atteint son but, mais seulement par contrainte. Quand une intelligence froide m'instruit ou me blâme, j'admets peut-être qu'elle a raison, mais je me dis en moi-même : « Si tu avais un peu plus de cœur, tu pourrais avoir moins d'intelligence et ne pas te répandre en paroles comme tu le fais ; alors on se sentirait plus à l'aise dans ton voisinage ; on voudrait et on exécuterait plus vite ce que tu dis ». Si je dois me soumettre à une volonté dure et impérieuse, je ne puis faire autrement que de la respecter, quand je vois

qu'elle agit d'après les lois du devoir et de la rectitude, mais elle ne me rend pas docile ; elle éveille plutôt en moi l'entêtement et l'esprit de contradiction. Quelqu'un qui a du cœur, met moitié moins de raideur dans son commandement ; il fait tout avec douceur, spontanéité ; et chacun lui obéit avec joie et promptitude.

Au fond, c'est pour tous la même chose. Là où il y a du cœur, l'intelligence et la volonté marchent plus facilement et plus vite. Entre un homme qui a du cœur et un homme qui veut accomplir sa tâche sans cœur, il y a la même proportion qu'entre celui qui s'élance sur une route, monté sur une voiture légère traînée par des coursiers fougueux, et celui qui chemine péniblement dans la même direction. Oui, il y a une grande différence entre apprendre avec la tête et apprendre avec le cœur. Avec la tête, on apprend lentement et on oublie vite. Le cœur apprend sans étudier et possède une mémoire qui peut défier les ravages du temps. Il en est ainsi partout. C'est une toute autre chose que de comprendre avec la tête et de comprendre avec le cœur, une toute autre chose aussi, que la conviction de l'intelligence et la conviction du cœur, que la sagesse de l'intelligence et la sagesse du cœur. Celui qui veut simplement avec la volonté sera bientôt fatigué ; pour celui qui veut avec le cœur, aucun effort ne l'épuise, aucune déception ne l'abat. Aimer avec la volonté est chose froide ; aimer avec le cœur est la seule chose qui donne de la chaleur et rende content.

D'où il suit que le cœur n'accomplit rien de nouveau, que ne pouvaient faire ni l'intelligence, ni la volonté ; mais il ajoute à l'activité de l'une et de l'autre ce quelque chose qui leur donne un tout autre caractère. Sans le cœur, l'homme est comme incolore, il est comme une langue qui ne parle point. Le cœur donne à chaque argument une forme sensible, à chaque idée des couleurs enchanteresses, à chaque parole la force d'une musique entraînante. Quand le cœur paraît, ce qui est

froid devient chaud, ce qui est dur s'amollit, et ce qui est mort renaît à la vie.

7.— Ce qu'est le cœur. Et maintenant, qu'appelons-nous cœur? De tout ce que nous venons de dire précédemment, il résulte que le cœur ne peut être une puissance particulière de l'âme, comme l'intelligence et la volonté ; il ne peut être une troisième faculté sœur des deux premières. Son nom, comme la perception intime que nous en avons, nous témoigne que ce n'est pas une chose purement spirituelle comme l'intelligence et la volonté. Elle agit sur l'esprit, comme à son tour l'esprit agit sur le cœur ; mais elle repose sur notre nature sensible, et c'est sur celle-ci, comme nous l'éprouvons quotidiennement, qu'elle exerce ses effets premiers et les plus apparents. « N'était-ce pas le cœur qui brûlait en nous, disaient les disciples, lorsque le Maître nous parlait pendant la route (1) » ? « Mes yeux se sont fondus en larmes, chante Jérémie sur les ruines de Jérusalem, et mon cœur s'est répandu à terre en voyant la ruine de la fille de mon peuple » (2). Et « lorsque Mathathias vit le lâche renégat sacrifier à Modin sur les autels des faux dieux, il fut saisi de douleur, son cœur en fut ému, et sa fureur s'étant allumée, selon l'esprit de la loi, il se jeta sur cet homme et le tua sur l'autel aux yeux de tout le peuple » (3).

Le cœur n'est donc rien moins qu'une faculté de l'âme spéciale et indépendante. Par contre, les actes qui en procèdent sont très variés. La sainte colère qui animait Moyse lorsqu'il lança à terre les tables de la Loi, celle qui arma le Saint des Saints d'un fouet contre les profanateurs du Temple, d'où provenait-elle sinon du cœur? Les larmes de pitié, que le Maître répandait sur Jérusalem, étaient aussi un écoulement de son tendre cœur. Les soupirs d'angoisse, la tristesse mortelle qui l'anéantirent sur le sol de Gethsémani, et firent

(1) Luc., XXIV, 32. — (2) Lament., II, 11. — (3) I Macc., II, 24.

sortir de ses veines une sueur de sang, sont pour nous un témoignage qu'il avait le cœur aussi sensible que n'importe quel homme. Le cœur était ce qui remplissait Paul d'amour pour ses convertis, de cet amour qu'on peut seulement comparer « à l'amour qu'une nourrice a pour l'enfant qu'elle allaite » (1). Le cœur était ce qui lui inspirait un tel enthousiasme pour sa foi et un tel zèle pour le salut des âmes, que l'impitoyable Romain, tel qu'il nous est dépeint par l'histoire et par le témoignage du même apôtre (2), le prenait pour un fou (3). Tous ces actes d'amour, de colère, de crainte, de tristesse, d'enthousiasme, de zèle, ne sont pas produits uniquement par l'âme. Ils tirent leur origine d'un mouvement purement naturel de la nature sensible ; ils exercent leurs principaux effets à l'intérieur de cette même nature sensible, et de là seulement pénètrent dans l'âme, où ils exercent leur influence et sur l'intelligence et sur la volonté.

Mais il est inutile d'examiner plus amplement ces phénomènes qui se passent dans l'homme. Nous les connaissons déjà. Ce sont ceux que nous avons coutume de désigner sous le nom d'affections ou passions. Le cœur est le siège de l'affection. C'est du cœur qu'elle part. C'est sur le cœur qu'elle exerce son activité prochaine, et c'est par le cœur qu'elle atteint les autres hommes. C'est pourquoi en employant le mot « cœur », le langage a trouvé l'expression juste résumant tous ces divers mouvements qui se produisent dans l'homme.

8. — La nature sensible doit aussi prendre part à l'accomplissement de la tâche.

Nous comprenons maintenant pourquoi nous cherchons toujours le cœur dans l'homme, et pourquoi nous regrettons si amèrement de ne point le rencontrer quand il y fait défaut. Ce n'est pas lui qui le compose essentiellement, si on le considère au point de vue de l'esprit et au point de vue de ces puissances d'où part son activité purement intérieure.

(1) Thessal., II, 7. — (2) Rom., I, 31. — (3) Act. Ap., XXVI, 24.

Quelqu'un qui n'a pas de cœur peut être intelligent et moral, tandis qu'il ne le sera jamais s'il n'a ni intelligence ni volonté. Il est donc évident que le cœur n'appartient pas à l'esprit comme l'intelligence et la volonté, mais qu'il appartient essentiellement à ce que nous comprenons sous le nom d'homme complet. C'est pourquoi il nous manque quelque chose et nous sentons comme un vide immense, lorsque nous considérons la vie d'un homme dont nous sommes obligés de dire : c'est un sans-cœur. Nous ne voulons pas dire par là, qu'il ne possède pas, dans sa nature, ce que nous appelons « cœur ». Nous comprenons qu'il ne fait pas usage de son cœur, ou, peut être plus justement, qu'il se donne la peine de réussir à ne pas le mettre en activité. Mais il suffit que nous nous sentions étrangers vis-à-vis de lui, et lui étranger vis-à-vis de nous. Il nous produit la même impression que quelqu'un qui voudrait se donner l'apparence d'être formé d'une autre matière que le limon dont nous sortons.

C'est aussi ce qui explique plus ou moins clairement la cause pour laquelle tant d'esprits élevés succombent à la tentation d'aspirer à une réputation très douteuse à nos yeux. Il semble qu'ils veulent, selon leurs orgueilleuses expressions, passer par dessus les faiblesses quotidiennes du cœur humain. C'était un orgueil secret, ce qui donnait aux Stoïciens la pensée que la perfection de l'homme, et particulièrement de l'homme cultivé, consiste dans cette apathie ou insensibilité spéciale et de bon ton, qui le rend inacessible à tout mouvement et à toute manifestation extérieure de sentiment. Si on examine la condition de tant d'hommes qui regardent comme inhérente à leur état ou à leur profession la nécessité d'en imposer par leur froideur et leurs dehors sévères, de tant d'hommes qui sont avares de leurs paroles et à qui personne ne peut dérober un sourire, un signe d'intérêt, une manifestation de sentiment ; bref, si l'on considère la conduite d'une grande partie de nos

savants, de nos employés officiels et de nos prétendus gros Messieurs, on comprend facilement cette doctrine des Stoïciens. Ils voulaient ainsi se distinguer de la grande masse du vulgaire, lui qui ne rougit pas de s'intéresser à quelque chose, de s'étonner de quelque chose et de manifester ses sentiments sans les farder, les voie qui voudra.

A ce trait d'inhumanité, qui caractérise l'antiquité, s'oppose, comme contraste le plus prononcé, la vie publique du moyen âge. A cette époque, il semblait que ce fut une nécessité de la vraie culture de manifester sans feinte, sans artifice, tout naturellement, aux yeux de tout le monde, la douleur, la joie, la sympathie. C'était tout le contraire des anciens temps. C'était l'époque de la domination du cœur au service de la raison et de la volonté, l'époque de l'homme complet.

Malheureusement, notre temps est retourné en cette matière à l'antiquité sans cœur et contre nature. Quiconque aujourd'hui veut se faire passer pour un homme, pour quelqu'un qui a reçu quelque culture, croit qu'il n'y a pas de meilleur moyen pour arriver à cette fin, que de se donner l'apparence d'une nature élevée, par la froideur et le manque de cœur. Ce n'est pas commettre une injustice que de voir, dans ce trait, la cause pour laquelle le rajeunissement des principes stoïciens par Kant, principes qui pourtant forment des moitiés d'hommes, des hommes incomplets, trouvent tant d'écho. Si nous voyons comment, pendant cette période, ceux-ci se sont formés dans le Pessimisme et dans l'imitation du Bouddhisme devenu une maladie à la mode, poussée jusqu'au mépris de tous ceux qui ne font pas les braves avec les misères de la vie ; s'il nous faut être les témoins de cette moderne philosophie de la douleur, se complaisant dans l'affirmation contre nature qu'il est faux et déraisonnable que l'homme soit destiné à une fin et à une félicité bienheureuse ; si nous entendons refuser à chacun le don philosophique, qui, selon le bien et le mal

que l'homme éprouve, donne naissance à un sentiment humain, il faudrait alors que nous comprenions bien mal l'homme, pour vouloir reconnaître en cela autre chose que le désir de s'élever au dessus de la masse, parce qu'il se reconnaît incapable de la surpasser par une véritable perfection humaine. De là vient que nous remarquons partout la contrainte dans la manière de se présenter au public, et le manque de naturel dans les caractères.

Quoi qu'il en soit, il est une chose indiscutable. Ceux qui refusent aux affections humaines, le droit d'exister qui négligent les soins à donner au cœur et qui méconnaissent le devoir de mettre le cœur en harmonie avec l'intelligence et la volonté, et de le soumettre aux mêmes lois de la moralité, ne réussiront jamais à faire des hommes complets. Ils négligent dans l'homme une partie qui appartient à son tout, et qui est d'une importance capitale dans son ennoblissement : la nature sensible.

L'homme tout entier, l'homme avec tout ce qu'il possède doit se soumettre à la loi morale et diriger ses efforts vers la perfection. Or, c'est la fonction de sa partie sensible aussi bien que celle de l'intelligence et de la volonté (1).

Si l'homme était seulement esprit, il n'aurait pas de cœur, et par conséquent, il lui serait inutile de soigner une partie de son être qui n'existerait pas. Sa tâche serait très simplifiée. Il lui suffirait de mettre en harmonie son intelligence et sa volonté, et de se subordonner aux commandements de Dieu. Mais il se compose aussi d'une partie sensible qui doit s'accorder avec l'activité des facultés de son âme et la loi divine. C'est là un des exercices les plus difficiles de la perfection morale, parce qu'il est très compliqué (2). Ceux qui, comme les Stoïciens, passent sans façon par dessus la nature sen-

(1) Thomas, *De malo*, q. 12, a. 1, c.
(2) Thomas, 1, 2, q. 24, a. 3, c.

sible, peuvent bien jeter un regard de mépris sur nous autres chrétiens, comme si nous pratiquions une religion dont l'absence de perfection paraît éternellement en ce qu'elle ne franchit pas les limites des choses sensibles. C'est là le reproche favori qu'ils élèvent contre le système de l'Eglise. Mais ce reproche ne nous atteint point ; au contraire nous l'acceptons volontiers ; car, à bien envisager la chose, ces adversaires semblent dire l'équivalent de ceci : que la foi catholique est calculée pour des hommes complets et véritables, puisqu'elle les saisit dans leur corps et dans leur âme. Tant que l'homme sera une nature sensitivo-spirituelle dans une seule personne, une doctrine dans le genre de celle du Portique ou toute autre doctrine dont le spiritualisme fait fureur contre le catholicisme, ne sera jamais qu'une doctrine incomplète, insuffisante et imparfaite. C'est une imperfection que l'esprit intimement lié au corps ne pense qu'en lui-même. C'est faire preuve d'une activité plus grande, et aussi plus parfaite, quand l'esprit ne cesse d'agir qu'après avoir soumis à ses lois cette nature humaine qui lui est si intimement unie, quoiqu'elle lui soit très inférieure (1).

Ce n'est pas non plus une morale très élevée que celle enseignée par ceux qui ne peuvent pardonner à l'Eglise l'attention qu'elle donne aux choses sensibles : c'est plutôt un démembrement de l'homme. Ils ont honte d'avouer qu'eux aussi, comme n'importe qui, dépendent de la sensibilité. C'est de l'orgueil. Ils trouvent que c'est une tâche trop rude, que d'ennoblir à la fois l'esprit et la nature sensible. Quelle faiblesse et quelle lâcheté ! Ils préfèrent donner tous leurs soins à l'esprit, et trouver par là un prétexte pour lâcher les rênes à la sensibilité. C'est faire preuve de sens charnel. « Ce qui commence par un esprit faux finit toujours par la chair » (2).

(1) Thomas, 1, 2, q. 24, a. 3, c. — (2) Gal., III, 3.

9. — Le juste milieu entre le spiritualisme et le matérialisme, que l'homme fasse tout son devoir, Dieu fera le sien.

Depuis les jours de Phaéton et d'Icare, vouloir monter trop haut n'a jamais été profitable. L'homme ne doit pas oublier qu'il est composé de poussière et de terre. Il n'a pas été créé pour vivre dans l'air, mais sur la terre. Celui-là est sûr de tomber, dont les pieds abandonnent la terre ferme. Néanmoins pour ne pas tomber d'une hauteur vertigineuse, faut-il se rabaisser au niveau des animaux que gardaient le Prodigue, se repaître de leur nourriture, se vautrer dans leur fange? Il est clair que l'homme ne trouve pas son salut en rendant hommage à un spiritualisme exagéré qui dégénère d'autant plus facilement en sensualité effrénée que, pour favoriser l'esprit, il est loin de négliger la nature sensible. Il veut trouver ainsi un prétexte pour se persuader qu'elle n'est pas soumise à la loi de l'esprit. Celui-ci, il est vrai, peut toujours induire en erreur, par un faux éclat, un penseur solide ; mais personne ne peut se tromper sérieusement sur les visées du matérialisme, ce séducteur astucieux qui, semblable à une Circé, n'a qu'à toucher les hommes de son bâton enchanteur pour qu'aussitôt :

« Ils aient la tête, la voix, les poils, la forme d'animaux immondes,
Et que l'intelligence sommeille en eux, quoiqu'elle y soit toujours (1). »

Monter trop haut et descendre trop bas sont deux choses également distantes du juste milieu. La voie qui répond à ce juste milieu, à notre nature, est la terre ferme de la véritable nature humaine. C'est cette voie que le Christianisme, et nous pouvons dire sans arrière pensée, le Catholicisme seul enseigne d'une manière sûre. L'homme a été créé les pieds tournés vers la terre et la tête vers le ciel. C'est ainsi qu'il doit cheminer, s'il veut vivre conformément à sa nature et atteindre sa fin. La tête en haut, le corps au dessous de la tête. La tête marche en avant par la pensée ; l'action la suit. L'œil de l'esprit mesure le but, la volonté travaille à

(1) Homer., *Od.* X, 239, sq.

l'atteindre, le cœur facilite la voie en mettant au service de l'intelligence et de la volonté les coursiers fougueux renfermés dans ses demeures, impatients de montrer leur force et leur rapidité. Dans ces conditions, on ne peut manquer d'atteindre le but, quand même les dangers sont nombreux, et les difficultés multipliées.

Pour y arriver, les routes ne manquent pas. Que chacun prenne celle que le devoir, la vocation, les relations mettent à sa portée. Si les hommes n'arrivent pas toujours au but, la faute ne retombe pas sur la route, quoique souvent ce soit elle qui soit incriminée. Pour chacun, le tout est de suivre le mieux qu'il peut celle que la Providence lui a montrée, et de ne pas se reposer avant d'avoir atteint son but. « Il y en a beaucoup qui courent, mais très peu qui arrivent au but. Les uns courent à l'aventure, les autres se fatiguent, les troisièmes courent avec un demi-sérieux, et perdent la moitié de leurs forces en choses vaines et en bonds saccadés » (1). Celui qui est prudent rassemble son être tout entier : intelligence, volonté, nature sensible, jette sur le but un coup d'œil décidé, et ne dissipe ni son temps ni ses forces. Il n'a pas besoin d'une force surhumaine. L'homme doit pouvoir atteindre le véritable but auquel il est destiné. Avec une intelligence lucide, une volonté ferme, un cœur bien préparé, nous devons nécessairement y parvenir. L'homme ne doit pas faire plus qu'il ne peut ; il ne doit pas se surmener outre mesure. Fais seulement ton possible ; Dieu, de son côté, accomplit déjà son œuvre.

(1) I Cor. IX, 24 et sq.

Appendice I.

La volonté peut-elle désirer le mal comme tel.

A l'exception de quelques nominalistes, qui, comme on le sait, se sont plu, par esprit de contradiction, dans les doctrines les plus dangereuses, jamais un docteur catholique n'a eu la tentation de nier que la volonté veut constamment le bien, et ne peut vouloir que le bien. Saint Basile dit en peu de mots que : « de leur nature, l'objet de notre désir, l'objet de notre amour et le bien sont une seule et même chose » (1). Saint Augustin affirme que « même encore actuellement, malgré la chute dans le péché, notre esprit est aussi incapable de vouloir le mal comme tel, que la damnation, et qu'il lui est impossible de perdre le dégoût qu'il éprouve pour l'un et pour l'autre » (2). Les théologiens de toutes les écoles s'accordent sur cette question avec saint Thomas, qui lui consacre une discussion détaillée (3). Ils regardent comme un dogme, de même que les Pères de l'Église et les anciens philosophes, le principe par lequel Aristote commençait son Ethique : « Tout art et toute science, toute activité et toute détermination se proposent un bien quelconque comme fin. C'est pourquoi les Anciens ont déjà défini le bien comme la chose à laquelle tous aspirent (4) ». Or, ce à quoi la volonté aspire aussitôt qu'elle se met en activité, c'est le but final. « Ainsi, la dernière fin de l'activité de notre volonté et le bien se confondent » (5). Donc, aussitôt que quelqu'un se propose une

(1) Basil., *in* ps. 44, 2. Autres Pères apd. Estius, 2, d. 24, § 7.

(2) August., *Enchirid.*, 105; *Confess.*, 2, 6, 12, 13, 14.

(3) Thomas, 1, 2, q. 8, a. 1; 2, 2, q. 10, a. 1; Dante, *Parad.*, 5, 10 et sq.

(4) Aristot., *Eth.*, 1, 1, 1.

(5) Joannes a S. Thoma, *Curs. theol.*, IV, d. 1, a. 1, 9; Cf. d. 3, a. 2, 49 et Ferrariens., in 3. *C. Gent.*, 16.

fin, par le fait même il veut le bien, et personne ne dirige son activité vers le mal comme tel (1) ».

Cela ne veut pas dire cependant, que tout ce que la volonté désire soit en réalité un bien véritable. La faculté appétitive naturelle se dirige vers ce qui est dans la nature des choses, par conséquent vers ce qui se présente véritablement et réellement à elle. Mais l'appétit spirituel, moral et raisonnable se dirige vers ce qui lui est indiqué par l'intelligence comme étant son objet correspondant ; donc, il se porte non pas vers l'objet naturel comme tel, mais vers cet objet tel que la raison le conçoit et tel qu'elle se le représente.

Or, cette représentation de l'esprit pouvant s'éloigner de la réalité naturelle, il y a pareillement possibilité que le bien vers lequel la volonté se dirige soit un bien faux et apparent (2).

Aussi ne doit-on pas admettre que la volonté cherche toujours le bien et rien que le bien ; ce qui est vrai, c'est que tout ce que la volonté cherche, elle le cherche à cause d'une apparence de bien (3). Pris dans le sens le plus général et le plus large, le bien ne forme, ni plus ni moins, qu'une seule et même chose avec la fin (4). Il n'en est pas ainsi de tout bien particulier subordonné et pris isolément, qui relativement au bien général joue le rôle de moyen par rapport à une fin (5). C'est pourquoi si la volonté veut toujours le bien, et le bien en général, et si elle ne peut que le vouloir, il ne s'ensuit pas pour cela qu'elle veuille chaque fois tel ou tel bien particulier, isolément et en détail (6). Elle est obligée d'aimer le bien en général : elle ne peut faire autrement ; mais elle ne doit jamais aimer nécessairement tel ou tel

(1) Joannes a S. Thoma, IV, d. 1, a. 6, 18.
(2) Thomas, 1, 2, q. 8, a. 1, c. ; Dante, *Purg.*, 17, 94 sq. ; 18, 34 sq.
(3) Thomas, 1, q. 6, a. 2, ad. 2.
(4) Thomas, 1, 2, q. 5, a. 4; Ildephons., *Comm.*, in 1, 2, d. 6, d. 1.
(5) Thomas, 1, 2, q. 8, a. 3 ; Cf. Salmantic., tr. 8 (*de fine*), d. 1, 10. De Rubeis, *De pecc. orig.*, 22, 5 ; 24, 3.
(6) Joannes a S. Thoma, *Theol.*, IV, d. 1, a. 5, 30.

bien particulier et subordonné, ni tendre vers lui. Elle peut aussi toujours s'écarter de lui, en cherchant à atteindre, à sa place, un autre bien vrai ou imaginaire (1).

La seule grande difficulté qui paraisse se présenter ici, c'est de savoir comment, après de telles données, il peut être question de péchés de malice. Car celui qui pèche par malice, comme celui qui pèche par faiblesse, n'aspire au mal que parce que ce mal est revêtu d'une certaine apparence de bien. La différence entre un péché de malice et une faute commise par passion ne se trouve pas du côté de l'objet, comme si dans le dernier cas on aspirait au mal caché sous le manteau trompeur d'un bien sensible séducteur, et dans le premier, au contraire, on aspirait au mal précisément parce qu'il est mal. C'est plutôt dans la disposition morale personnelle d'où sort l'inclination à pécher qu'il faut la chercher. Dans un cas, c'est l'ardeur de la concupiscence et de la passion qui entraîne quelqu'un à la vue d'une chose sensible. Dans l'autre, c'est la malice, c'est-à-dire l'inclination qui nous porte à agir au mépris de la loi et selon notre guise propre. Mais la volonté déçue n'agirait certainement pas selon cette malice, si elle ne croyait pas voir quelque apparence de bien, pour refuser toute soumission à une force étrangère, et préférer s'appuyer exclusivement sur elle-même (2).

Par conséquent, la nature du péché de malice ne consiste pas à vouloir le mal parce qu'il est mal, mais à préférer intentionnellement un bien moindre ou faux, ou simplement imaginaire à un bien plus grand et plus véritable, à choisir quelque chose de mal pour éviter quelque chose qui semble pire (3).

Même l'ivrogne qui s'adonne à sa passion, avec la conviction d'offenser Dieu et de se préparer une ruine tem-

(1) Dante, *Purgat.*, 18, 58 sq.
(2) Joannes a S. Thoma, IV, d. 5, a. 1, 15,16; Billuart, *De act. hum.*, d. 3. a. 1, obj. 1, 3 (Wirceb. 1758, IV, 268).
(3) Thomas, 1, 2, q. 78, a. 1, ad. 2; Bonavent., *Breviloq.*, 3, 1.

porelle et éternelle ; même celui qui est esclave d'une passion sensuelle et qui doit se dire : « Je reconnais le bien, je l'approuve et cependant je fais le mal, » ne commettrait pas le péché, si la violence qu'il faut se faire pour en triompher, ne lui apparaissait comme un mal immensément grand, et si l'accomplissement de la mauvaise action ne lui semblait être un moindre mal, par conséquent un bien. Il connaît la majeure rigoureuse : qu'on ne doit pas commettre le péché ; mais sa passion enchaîne sa raison et l'empêche de tirer la juste conclusion. C'est pourquoi elle lui glisse une autre mineure, par exemple, qu'il faut en toute hypothèse tenir compte de son plaisir sensible, et le conduit finalement, comme conclusion, à faire l'application de ce principe (1).

Socrate s'est donc certainement trompé en voulant attribuer le péché seulement à l'ignorance et non à la perversité de la volonté. Il pressentait cependant avec justesse que chaque chute de la volonté suppose une chute de l'intelligence. Chaque péché dans la volonté doit être ramené, comme nous l'avons dit, à une erreur ou à une illusion de l'intelligence (2), laquelle peut être certainement incriminée comme une faute. Nous arrivons ainsi à la question des rapports entre l'intelligence et la volonté. Or, d'après les discussions, on peut voir quel rôle décisif l'intelligence joue dans l'accomplissement de notre tâche morale, et combien il va de l'intérêt de notre perfection que cette faculté reçoive une formation solide et vraie. Mais au fond de tout cela se trouve encore cette vérité : que la volonté est toujours capable d'être améliorée, pourvu que le véritable bien lui soit présenté d'une manière suffisamment claire.

(1) Aristot., *Eth.*, 7, 3 (4), 1, 2. Thomas, 1, 2, q. 77, a. 2, ad. 4. Aguirre, *Philos. mor.*, 7, 3, 10-18 ; Rainer, *Pantheologia v. concupiscentia*, c. 3.

(2) Thomas, 1, 2, q. 77, a. 2 ; Sylvius in h. 1 ; Salmantic., *De Angelis*, tr. 7, d. 10, 249 ; Suarez, *Disput. metaph.*, 19, s. 7, 11.

Appendice II.

Des rapports qui existent entre l'intelligence et la volonté.

Ici, nous pouvons, laisser de côté la question jadis si débattue, de savoir laquelle de ces deux facultés était la plus élevée. Elle n'a qu'une importance secondaire pour la solution de notre problème (1). La volonté ne peut être contrainte d'entrer en acte par une cause extérieure, en d'autres termes, la liberté ne peut tomber sous la nécessité de coaction. Elle peut se déterminer ou se laisser déterminer vers des objets divers ; mais quand même son activité n'est pas déterminée par elle seule, c'est d'elle néanmoins qu'elle procède (2).

Mais on doit distinguer une double direction ou un double mouvement de la volonté. Autre chose est son mouvement comme tel, ce mouvement par lequel elle entre en activité, (*exercitium actus*) et autre chose la manière dont s'exerce cette activité qui lui est imprimée, relativement à une fin particulière et à la manière de l'atteindre (*specificatio actus*).

Pour ce qui est de la mise en acte comme telle, la volonté demeure toujours complètement indépendante. Elle a toujours le pouvoir exclusif de passer en acte ou non, de vouloir consentir à telle décision ou non. A ce point de vue, aucune puissance déterminante ne peut agir sur elle, excepté Dieu, son premier principe.

Pour le second mouvement, la chose se passe autrement. Lorsqu'une fois la volonté s'est décidée à devenir active, droit qu'elle possède incontestablement, elle n'est

(1) Thomas, 1, q. 82, a. 3; Complutens., *De anima*, d. 23, q. 4 ; Blasii a Concept., *Metaphysica*, d. 24, q. 7.

(2) Thomas, 1, 2, q. 9. a. 3, c.

plus complètement indépendante par rapport à sa fin et à la manière de l'atteindre ; mais elle est soumise à de nombreuses influences. Quand une fois elle se dirige vers quelque chose, elle doit, en vertu d'une nécessité de nature, prendre son essor vers le bien dans le sens absolu et le plus général, vers la fin suprême et dernière, en d'autres termes vers sa propre félicité. Donc aussitôt que cette fin lui est manifestée extérieurement par quelque puissance, elle est obligée de s'y rendre (1). Pour les autres biens particuliers subordonnés, qui, par rapport au bien général et suprême, jouent le rôle de moyens relativement à la fin, à parler d'une manière générale, elle incline vers eux, avec aussi peu de nécessité, que l'intelligence se porte peu nécessairement vers les vérités particulières (2). De même que l'intelligence, par une nécessité inhérente à sa nature, ne reçoit que les vérités générales supérieures et dernières, tandis que parmi les vérités particulières et subordonnées, elle ne reçoit que celles qu'elle perçoit comme ayant une dépendance nécessaire avec les premières, — ce pourquoi il lui faut des preuves, — de même aussi la volonté. Il n'y a que le bien le plus général, qui ne puisse jamais être défectueux, que le bien qui se montre sous tous ses aspects entièrement et parfaitement bon, que la volonté ne puisse rejeter, et ce bien est la félicité. Tous les autres biens particuliers qui ne se présentent comme biens que sous un certain aspect, et paraissent défectueux sous d'autres faces, elle n'est pas obligée de les accepter nécessairement. Elle peut les rejeter, si toutefois ils n'apparaissent pas comme des moyens nécessaires et indispensables pour atteindre le bien général, le but final, la félicité. Si donc un objet quelconque est présenté à la volonté, celle-ci peut toujours le rejeter dans un cas particulier, à moins que cet objet ne soit le bien général suprême, ou quelque chose qui soit en dépendance nécessaire avec lui, de telle sorte qu'elle ne

(1) Thomas, 1, 2, q. 10, a. 1 et 2 ; 1, q. 82, a. 2.
(2) V. plus haut, 6, 12.

puisse atteindre l'un sans atteindre l'autre. Mais on suppose toujours cette condition : pourvu que la volonté veuille entrer en acte (1).

C'est donc la volonté qui se met elle-même en mouvement (2) quand il s'agit de prendre les moyens pour arriver à la fin ; mais elle ne le fait pas toujours exclusivement par elle-même. Se tourner du côté de l'objet, entrer en acte (*exercitium actus*), voilà ce qui lui appartient en propre. Mais, si elle est indépendante en cette matière, elle ne l'est plus complètement aussitôt que son mouvement est dessiné. Car, parmi les divers objets de son aspiration, entrelesquels elle peut choisir (*specificatio actus*), celui-là s'empare d'elle qui lui paraît le meilleur et le plus désirable (*bonum appetibile*) (3). Son entrée en activité, en d'autres termes, l'exercice de la liberté comme tel, dépend d'elle seule. Mais qu'elle se tourne vers tel ou tel bien particulier et subordonné, une fois qu'elle s'est décidée à faire un pas, ceci dépend si elle se représente ce bien comme suffisamment désirable (4).

Or, il est facile de voir l'influence de la faculté cognoscitive sur la volonté, puisque le désir raisonnable, moral, ne se dirige pas sur la chose naturelle en elle-même, telle qu'elle est dans son être purement naturel, mais sur l'objet de son aspiration tel qu'elle l'embrasse, et tel qu'elle se le représente (5). Comme telle, la volonté est une faculté aveugle. De ce qu'elle porte la lumière en elle, cela ne veut pas dire qu'elle la produise. Elle possède seulement celle que l'intelligence lui distribue. Ce n'est que lorsque l'intelligence lui présente quelque chose comme bon et désirable, qu'elle est capable d'agir, et de diriger ses pas de tel ou tel côté (6).

D'après ce que nous avons dit, l'intelligence ne peut

(1) Thomas, 1,2, q, 10, a. 2 ; *ib*. q. 9, a. 1, c. 1, q. 82, a. 2 ; *ib*., q. 19, a. 3, c.

(2) Thomas, 1, 2, q. 9, a. 3. — (3) *Id*., 1, 2, q. 9, a. 4 ; q. 10, a. 4.

(4) *Id*., 1, 2, q. 9, a. 1.

(5) *Id*., 1, 2, q. 8 ; Cf. Ferrariens, 1. *C. Gent*., 44, 72.

(6) *Id*., 1, q. 82, a. 4 ; 1, 2, q. 9, a. 1.

jamais forcer la volonté à entrer en acte (*quoad exercitium actus*). Elle peut lui présenter les choses de la manière la plus pressante ; malgré cela, la volonté demeure maîtresse de sa propre activité. Celle-ci est l'affaire du sujet lui seul. Cependant, l'objet influe sur la manière dont cette activité est produite et sur la direction qu'elle prend. C'est par là que l'intelligence a un accès près de la volonté, quand une fois celle-ci s'est tournée vers cet objet. Mais c'est à la volonté seule qu'appartient ce pouvoir (1).

Comme nous l'avons vu dans les discussions précédentes, la faculté cognoscitive ne peut contraindre la volonté, quand même celle-ci s'est laissée mettre en mouvement, quand même elle s'est attachée à tel ou tel bien particulier et subordonné (*quoad specificationem actus*). Celle-ci demeure toujours libre de choisir un autre objet de ses aspirations, quand même l'intelligence lui en présente un préférable au premier. Il est vrai qu'elle doit se faire violence, une violence contre nature, mais elle le peut. Il n'y a que trois cas dans lesquels la volonté puisse suivre en toute sécurité les représentations de l'intelligence, c'est lorsque celle-ci sait lui présenter un objet comme le bien suprême, ou lui prouver que tel bien est nécessairement lié à l'acquisition du bien suprême, à la dernière fin, à la félicité, ou bien encore quand elle lui démontre que l'obtention de ces différentes fins est radicalement impossible. Mais on suppose toujours que la volonté veuille entrer en acte (2).

D'un autre côté, c'est la volonté qui imprime le mouvement à toutes les autres facultés, à l'exception de la puissance végétative (3). Il n'y a que celle-ci qui ne soit en aucune façon subordonnée à la volonté. Toutes les autres sont soumises à son influence. C'est d'elle que

(1) Thomas, 1, 2, q. 9, a. 1 ; q. 10, a. 2.
(2) Zumel, *Var. disp.*, II, d. 4, s. 2, *concl.* 2 et 3 ; d. 4, s. 4.
(3) Thomas, 1, 9, 82, a. 4.

dépend leur activité personnelle (*exercitium*). La volonté est donc le point de départ et la cause pour laquelle l'intelligence commence son propre mouvement (1). Et de même qu'elle lui imprime un mouvement, qu'elle la fait passer du repos et de la simple capacité d'agir (puissance), à la réalité et à l'activité (acte), de même aussi elle la dirige sur l'objet propre de son activité. Ainsi, comme faculté qui porte la raison de son activité, l'intelligence saisit seulement l'objet vers lequel la volonté la conduit ; et elle le saisit de cette manière spéciale en vertu de laquelle les autres facultés purement passives sont mises en mouvement et dirigées par la volonté (2).

Donc, quoique l'intelligence et la volonté exercent l'une sur l'autre une influence réciproque, cette influence n'est pas la même des deux côtés et ne se continue pas ainsi indéfiniment, car la volonté est ce qui donne l'impulsion, ce qui détermine le mouvement propre (*per modum agentis*). Telle ne peut pas être l'intelligence par rapport à la volonté, puisque c'est la volonté même qui est le principe de son mouvement. L'intelligence ne peut donc pas être la cause motrice, déterminante de l'activité de la volonté ; tout ce qu'elle peut faire, c'est de l'engager moralement à se mouvoir. Le bien qu'elle lui présente, l'attire et l'excite à tendre vers lui. Par là même qu'elle lui met devant les yeux ce bien comme fin de ses aspirations, elle lui fournit aussi l'occasion (*per modum finis*) de trouver la fin proportionnée à son activité, et de diriger ses mouvements vers cette fin. C'est ainsi que, par un ordre, le prince détermine les officiers de son royaume à exécuter ses volontés. Mais il ne se décide à donner cet ordre qu'en vue du bien du pays et d'après les rapports que ses conseillers lui font (3). C'est pourquoi cette influence étant différente, puisqu'elle est déterminante d'un côté et morale de l'autre, rend possi-

(1) Thomas, 1, 2, q., a. 61, ad. 3.
(2) *Id.*, 1. 2, q. 9, a. 1 ; Bânes, 1, q. 82, a. 4, *concl.* 1, 2.
(3) Thomas, 1, q. 82, a. 4.

ble l'action réciproque de l'intelligence et de la volonté. C'est absolument comme si les conseillers du roi sont en même temps des subordonnés auxquels il donne des ordres sur les indications qu'ils lui fournissent. Seulement, chaque acte de volonté suppose un acte d'intelligence, ou au moins quelque perception de la faculté cognoscitive exerçant sur elle une certaine influence, tandis qu'au contraire un acte de volonté agissante ne doit nullement précéder chaque perception (1). Sans doute, un acte de volonté doit précéder toute connaissance claire et déterminée (abstraction faite de la connaissance première que Dieu peut produire immédiatement dans l'intelligence) (2) ; mais une connaissance obscure, indéterminée, qui a été produite par la perception involontaire des sens, sous l'influence de la volonté, peut aussi éveiller dans celle-ci le désir de se procurer une vue claire et distincte de la chose (3). Donc, dans ces cas, l'acte de la connaissance commence indépendamment de la volonté.

C'est alors qu'on voit toute l'importance du principe que : jamais la volonté n'aspire au mal comme tel. mais toujours à un bien quelconque.

Ainsi, nous avons pénétré avec justesse la nature du péché de malice. Sans doute, la volonté peut vouloir le mal, et malheureusement elle ne le veut que trop souvent, mais il lui est impossible de le vouloir sans qu'auparavant elle ait conduit l'intelligence à quelque erreur qui lui laisse apparaître sa faute sous l'apparence du bien (4). Elle peut l'engager à cela, en gardant vis-à-vis d'elle un silence absolu et en ne lui mettant pas son devoir sous les yeux, car l'intelligence n'entre en acte que par l'impulsion que lui donne la volonté. Elle peut en-

(1) Thomas, 1, q, 82, a. 4, ad. 3.

(2) *Id.* 1, 2, q. 9, a. 4 ; 1, q. 82, a. 4, ad. 3 ; Bânes, 1, q. 82, a. 4, § *circa tertiam* ; Médina, 1, 2, q. 9, a. 4. *concl.* 4.

(3) Ferrariens., 2. C. *Gent.*, 101 Valentia, II, d. 2, q. 4, p. 1,§ *de ultima quæstione.*

(4) V. plus haut, 6, 14.

core en être cause en lui dépeignant le faux comme vrai et le mal comme bien. Cette ignorance voulue qu'on appelle encore erreur (*ignorantia affectata*, *crassa*, *supina*), est elle-même gravement coupable (1). Mais pour céder à son penchant vers le mal, il est nécessaire que la volonté l'ait provoquée au préalable. Car aucun moyen, quelque pervers et contre nature qu'on le suppose, ne pourrait l'y entraîner s'il n'avait les apparences du bien. C'est pourquoi les méchants adressent à Dieu ces paroles de Job : « Retire-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes voies » (2). Idée qu'on retrouve dans le psaume à propos du méchant : « il n'a pas voulu s'instruire, pour ne pas être obligé de faire le bien » (3).

C'est aussi pourquoi le prophète appelle la malédiction sur les méchants, parce « qu'ils nomment le bien mal, et le mal bien, parce qu'ils font la lumière ténèbres et les ténèbres lumière » (4), « parce qu'ils haïssent la lumière et qu'ils lui préfèrent les ténèbres » (5). C'est donc avec raison qu'ils sont appelés : « révoltés contre la lumière » (6).

Ne pas aimer le mal, ne pas pouvoir y aspirer, mais éviter à dessein la connaissance du véritable bien, accumuler les ténèbres, et cela jusqu'à ce que le mal apparaisse aux propres regards comme un bien et par conséquent désirable, pour se procurer la possibilité de le commettre, tel est le péché de malice. Considéré simplement au point de vue moral, c'est déjà une hideuse monstruosité.

Ces principes éclairent suffisamment. Ils nous montrent assez, qu'il est impossible de détourner quelqu'un sûrement du chemin qui mène au mal et de le mettre sur le chemin du bien, si on ne réussit pas à lui démontrer comment l'un rend nécessairement impossible la possession du souverain bien, la conquête du but final,

(1) Gregor. Mag., *Mor.*, 15, 51 ; 25, 29.
(2) Job., XXI, 14. — (3) Ps., XXXV, 4. — (4) Is., V, 20.
(5) Joa., III, 19, 20 ; I, 5. — (6) Job., XXIV, 13.

tandis que l'autre est indispensable pour y parvenir. La question de savoir si l'on peut arriver à ce résultat avec succès et sûreté sur un terrain purement naturel, abstraction faite de toute décadence causée par le péché, dans les forces de l'intelligence et de la volonté, est affaire de pure expérience ; et cette expérience, chacun l'a faite sur soi ou sur les autres. Nous voyons donc déjà se dessiner clairement ici l'importance et la force qu'on doit attribuer à la morale surnaturelle du Christianisme.

Cependant, c'est là une question que nous remettons à plus tard.

SEPTIÈME CONFÉRENCE.

DE LA PRÉTENDUE FACULTÉ DU SENTIMENT.

1. — L'ancienne doctrine sur les deux puissances de l'âme. — 2. Ses effets salutaires ; résultats funestes de l'oubli qu'on en fait. Conséquences pratiques des philosophies qui ont traité ce sujet. — 3. L'exaltation sentimentale du XVIII[e] siècle. — 4. De la découverte d'une faculté spéciale qu'on appelle le sentiment. Son emploi. — 5. Quelle signification peut avoir cette prétendue faculté du sentiment ? — 6. Usage que fait de cette même faculté le panthéisme moderne. — 7. Ses conséquences funestes au point de vue de la doctrine et de la connaissance. — 8. Au point de vue de la volonté, de l'éducation et de la formation des caractères. — 9. Encore une fois la tête, la volonté et le cœur.

1. — L'ancienne doctrine sur les deux puissances de l'âme.

Il y a des siècles que l'esprit humain réfléchit sur lui avec un sérieux qui mérite toute notre admiration. Cet exercice de prédilection a été tel que parfois, on ne peut le nier, il lui a fait négliger l'étude des sciences eypérimentales et du monde extérieur. Or, si nous faisons abstraction de quelques nominalistes venus tardivement (1) et d'un certain nombre d'esprits (2) qui leur ressemblent, on ne trouve aucun penseur catholique qui ait enseigné autre chose que cette doctrine : par sa nature, l'âme de l'homme est distincte de ses puissances, et ces puissances sont distinctes entre elles. Il n'y a que le panthéisme qui, conséquent avec le point de vue auquel il se place (3), ait rejeté cette distinction, et n'ait admis aucune différence ni entre l'âme et ses puissances d'un côté, ni entre les puissances elles-mêmes. Tel Spinoza (4), et récemment

(1) Occam et ses disciples, Stœckl, *Hist. de la philos. du moyen âge*, II, 1017 sq ; Bânes, *Comment.*, 1, q. 77, a. 1, dub. 1.

(2) Arriaga, *Curs. philos. de anima*, d. 3, n. 118 ; Mayr, *Philos. péripat.*, IV, n. 212 sq. ; Cf. Valentia, I, d. 6, q. 3, p. 2.

(3) Sanseverino, *Philos. christiana*, IV, 323.

(4) Erdmann, *Gesch. der Phil.*, (3) II, 78 ; Risser, *Gesch, der Phil.*, XI, 247.

Hégel et Herbart ; tel aussi, et plus spécialement encore le prétendu panthéisme catholique de Wilehlm Rosenkrantz (1), imité de l'idéalisme de Schelling.

Mais, à part ces quelques exceptions, on peut dire que la vieille doctrine chrétienne sur l'âme est l'expression générale de l'humanité pensante, en tant qu'elle reconnaît l'existence d'une âme humaine et ne se moque pas *à priori* de tout enseignement la concernant, comme le fait le matérialisme. L'Eglise s'est exprimée là-dessus de la manière la plus explicite, quand elle a dit que de la nature de l'âme humaine jaillissent deux facultés parfaitement distinctes entre elles : la raison et la volonté (2). C'est pourquoi, on ne mentionnait constamment que deux facultés supérieures : la puissance *cognoscitive*, et la puissance *appétitive*. Chacune d'elle selon l'objet, qu'elle embrassait, était à son tour divisée en deux. C'est ainsi, qu'on parlait d'une faculté cognoscitive sensible, en vertu de laquelle nous percevons ce qui nous frappe par sa forme sensible, et d'une faculté d'un ordre plus élevé, la raison, qui nous rend capables de connaître les choses même supra-sensibles, ces choses que « nos yeux ne peuvent voir, nos oreilles entendre et nos mains toucher (3) ».

Pareillement, la puissance appétitive se dirige tantôt sur des choses qui plaisent à notre nature sensible, et qui nous sont présentées comme bonnes par l'intermédiaire des sens, tantôt sur des objets supra-sensibles qui, comme la vertu, la science, répondent à notre nature intellectuelle, et vers lesquels elle tend aussitôt que la raison nous les a présentés. D'où l'on distingue une faculté appétitive sensible, et une faculté appétitive plus élevée (4).

C'est là une idée qui non seulement a trouvé une ap-

(1) Rosenkrantz, *Principienlehre*, 148.
(2) Concil. Toletan., 15, (Denzinger, *Enchiridion*, 240).
(3) Complutens., *Anima*, d. 7, q. 2; Philipp. a. S. Trin., *Philos.*, 2, 2, q. 31, a. 2.
(4) Viguerius, *Institut.*, c. 1, § 9, § 10 ; c. 2, § 5, ver. 7.

probation générale chez tous les penseurs, mais qui, dans ses traits fondamentaux, comme nous l'avons vu précédemment, a été catégoriquement exprimée dans la doctrine de l'Église.

Le premier qui, à notre connaissance du moins, s'écarta expressément de ces principes, Jean Nicolas Tetens de Riel, avoue sans détour aucun que : « telle est la ferme opinion du plus grand nombre des psychologues et en particulier du catéchisme (1) ».

2. — Ses effets salutaires; résultats funestes de l'oubli qu'on en fait. Conséquences pratiques des philosophies.

Longtemps cette idée a prédominé, pour ainsi dire sans conteste, et on donnait le nom de « cœur » au domaine mixte appartenant à la fois à la nature sensible et à l'intelligence. C'est pénétrée de cette conviction que l'humanité est descendue presque jusqu'aux jours de la grande Révolution. Et on ne peut nier que ceux qu'elle a satisfaits aient fait preuve de travail intellectuel et d'activité morale. Encore aujourd'hui, ces choses nous paraissent incompréhensibles et nous jettent plus d'une fois dans une secrète épouvante.

Ce qui caractérise particulièrement ces temps passés, c'est la clarté merveilleuse, c'est la force et la précision de toutes les actions et de tous les caractères, force et précision qui se sont empreintes dans les institutions politiques et sociales des siècles antérieurs. On peut porter un jugement dédaigneux sur ces anciens temps, mais quoi qu'il en soit, il est un reproche qu'on leur fera difficilement, reproche dont les temps modernes ne sont malheureusement pas exempts, c'est l'effacement et la platitude. Ce que les gens de cette époque étaient, ils l'étaient tout entiers. Etaient-ils bons et pieux ? le martyre et la sainteté leur étaient choses peu difficiles à conquérir. Etaient-ils mauvais ? ils ne s'en cachaient pas. Ils se produisaient au grand jour, de telle sorte que personne n'en pût douter. Ils ne servaient pas simultanément Dieu et Bélial. Pour eux, une morale

(1) Jungmann, *Das Gemüth*. 2, Aufl., p. 2.

facile et vulgaire, qui s'accommode extérieurement moitié avec la conscience, moitié avec l'opinion publique chrétienne, et qui garde à l'intérieur un secret attachement au vice, était quelque chose de déshonorant. Avaient-ils rompu avec l'Eglise ? Ils allaient au Blocksberg, ou bien se créaient des églises particulières, ne faisant pas de mystère, que sur leur autel principal, Satan remplaçât la croix. Mais, se mentir à eux-mêmes et tromper le monde en prétextant que Dieu était mieux honoré parmi les renards, au fond des bois, que dans l'atmosphère lourde des églises, étaient des choses qui les eussent tout au plus fait sourire : témoin les Albigeois.

Se mettre au-dessus des commandements de Dieu, et se flatter pourtant que rien ne manque à la religiosité, parce qu'un Requiem de Mozart et une création d'Haydn ravissent d'admiration ; lâcher la bride à ses passions en prétextant que la chère nature elle aussi réclame ses droits ; puis pour tout cela, s'en rapporter au bon Dieu, qui ne prendra pas les choses aussi strictement qu'il le dit dans ses menaces ; ou bien s'imaginer un Dieu panthéistique, nébuleux, et une religion bouddhiste nébuleuse, avec lesquels on peut mener une vie nébuleuse, paresseuse, commode, et croire néanmoins qu'au point de vue religieux on est à cent coudées au-dessus de ces religieuses simples qui, pour des motifs illusoires, se surmènent au service des malheureux au point d'en mourir : tout cela, ce sont des conquêtes modernes. De telles médiocrités qui bannissent de la religion et de la moralité toute force, toute activité, toute victoire, et qui, pour toute perfection, se contentent de quelques sentiments superficiels et de larmes stériles, n'étaient possibles qu'à l'époque où l'on chassa l'ancienne et forte doctrine sur l'intelligence et la volonté, pour la remplacer par la théorie moderne et féminine du sentiment. Qu'on ne croie pas que de semblables doctrines servent simplement de passe-temps dans les écoles. Non ! elles ont sur la vie une immense influence, et nous sommes

ici en présence d'une chose qu'on peut toucher du doigt.

3. — L'exaltation sentimentale du XVIIIe siècle.

On peut désigner la fin du triste règne de Louis XV comme l'époque approximative où disparurent les derniers vestiges de l'ancien esprit de l'humanité cultivée. Épuisé par l'excès des passions sauvages qui avaient caractérisé le temps du fractionnement de la foi et celui des guerres de Religion ; incapable de continuer les débauches dans la proportion où les avait connues l'abominable période de splendeur de la royauté française, on s'était tellement écarté de la Religion, qu'avec Voltaire on se moquait de Dieu, on se jouait de la sainteté, sans avoir la force de tout nier pour le cas où il resterait encore quelque chose. Alors le monde tout entier tomba dans un état qui rappelle la décrépitude de l'âge. L'attrait pour le mal n'était pas mort. Il en donna de nouvelles preuves en quantité effrayante, aussitôt qu'il se fut un peu remis ; mais c'était une force pour le péché. Ce fut une prostration générale. La foi devint Rationalisme, la piété bigoterie. Les manières coquettes remplacèrent la vertu noble et forte. De l'amour du prochain on fit des fadeurs languissantes. Le dérèglement sans fard des rudes compagnons de Luther et de Simplicissimus se raffina lui-même jusqu'à devenir une volupté fade et une galanterie qui ne manqua pas d'exercer son influence séductrice sur la partie nerveuse du genre humain. Un manque d'esprit et de sève à faire pitié dominait partout. Nous ne comprenons plus comment l'humanité faisait pour supporter une nourriture intellectuelle aussi fade et aussi intolérable que les idylles des éternels Daphné, que les Daphnis, les Phillis et les Chloé, avec leurs doux rêves, leurs boutons de rose odorants et leurs brebis blanches comme le lait. Mais on n'avait rien de meilleur, et c'était déjà quelque chose de grand. C'était une œuvre digne d'admiration quand un poëte, convoquant les zéphirs du monde entier, pour leur communiquer, ou plutôt, pour communiquer à Chloé cette importante nouvelle :

« Bien avant l'aurore,
« Solitaire, j'ai soupiré votre nom
« Près de la cascade (1). »

Jamais la sensiblerie et la sentimentalité n'ont régné dans le monde, autant que dans ces jours-là. Gellert, encore un des principaux héros de la sentimentalité, faillit un jour payer de sa vie, comme il l'écrit lui-même à Borchward, un passage sentimental qu'il trouva dans une lettre de Rabener. « Je remercie Dieu que vous soyez mon ami, » disait-il en terminant la redoutable lettre (2).

Mais en tête du fanatisme sentimental, marche Bernardin-de-Saint-Pierre, l'auteur bien connu de Paul et Virginie. A son avis, la mélancolie est la suprême jouissance de l'âme. Où les autres emploient le jargon commun de l'humanité, c'est-à-dire, selon lui, le langage de la raison qu'il méprise tant, lui ne veut laisser parler que son cœur. Tandis que Descartes dit : « Je pense, donc je suis, » lui dit au contraire : « je sens donc je suis ». « Le sentiment, étant incomparablement plus que la raison, il doit la dominer. Le sentiment est la jouissance la plus élevée que la divinité ait mise en nous. De même que la nuit donne plus d'idées que le jour, de même aussi le sentiment est plus riche que l'intelligence. Pendant le jour, je ne vois qu'un soleil ; pendant la nuit j'en vois des milliers. Aussi, l'homme n'a qu'à abdiquer la raison, et aussitôt son cœur se gonfle d'émotions divines (3). »

Et en effet, le monde ne rejeta que trop la raison : il trouva la lune, et même la nuit sans étoiles plus brillante que l'éclat du soleil. Le livre le plus malsain de Gœthe, les souffrances du jeune Werther, la peinture la mieux réussie qu'il ait faite de sa propre vie, provoqua un véritable déluge de larmes et une fièvre de suicides, non

(1) Gessner, *Morgenlied. Sæmmtl. Werke.* Wien, 1793, III, 104.
(2) Biedermann, *Deutschland im* XVIII *Jahrh.*, II, II, 60.
(3) Lotheissen, *Litteratur und Gesellschaft in Frankreich zur Zeit der Revolution*, 214 sq. ; 218 sq.

seulement chez les adolescents, mais aussi chez les hommes faits. Dans cette brillante époque du sentiment, tout est malade ; il n'y a pas d'honneur plus grand, d'héroisme plus élevé, que de soupirer jusqu'à la mort par pure sensiblerie et de verser des larmes continuelles. C'est alors que Damon, le cœur brisé, rend le dernier soupir dans le coin silencieux d'un étang bordé de roseaux, parce qu'il aimait d'un même amour Chloé et Daphné, et qu'il ne trouve de réciprocité chez aucune de ces dédaigneuses. Alors là, trois cœurs se fondent dans une douleur aigre-douce, souffrant en silence, chacun pour soi, sous les feuilles frissonnantes d'un buisson d'osier planté au bord de l'onde murmurante. Car Daphné et Chloé aiment pareillement le vertueux Damon. Mais ce sont des êtres tellement célestes, que lui, désespéré par incertitude s'il doit donner la préférence à la gardeuse de vaches ou à la gardeuse d'oies, finit par disparaître lentement, comme le parfum des fleurs. Quel péché de ne pas trouver tout naturel, et même nécessaire qu'elles roucoulent comme des colombes, jusqu'à en perdre la vie ! Elles l'aimaient plus que les brebis n'aiment le trèfle (1).

Dans la froide Hollande, la maladie est la même. Les choses commencent toujours par un évanouissement et finissent par les sueurs de la mort et un flot de larmes. C'est à peine si les écrivains, et Feith en particulier, connaissant leurs propres dispositions et celles de leurs lecteurs, savent les intéresser en leur présentant autre chose que le sacrifice d'un cœur sensible (2).

A une époque aussi sentimentale, la philosophie ne devait pas rester en arrière de la poésie. Jusqu'alors, le monde avait goûté suffisamment de folies, pour le punir d'avoir cru qu'elle n'était bonne que pour les écoles. On comptait donc qu'une philosophie s'adaptant à la vie serait reçue avec reconnaissance. Seulement, elle n'eut pas ce privilège. Aux savants, le philo-

(1) Gessner., *Milon.* (Ges. Werke., 793, III, 13.)
(2) Jonckbloet, *Gesch. der niederlænd. Lit.*, *Deutsch von Berg.*, II, 510 sq.

sophe peut dire, avec Hegel et Schelling, que la meilleure preuve de sa grandeur transcendante est justement qu'ils ne le comprennent pas. Et ce sera un nouveau titre à leur admiration. Mais il n'agira jamais ainsi avec le vulgaire. Il suit le courant ; il le précède même autant qu'il peut.

C'est ce que fit aussi, selon ses forces, la pâle philosophie rationaliste et philantropique pour l'honnête homme appartenant à n'importe quelle confession, et dégagé de tous les préjugés du fanatisme.

Le Père Basedow entreprit d'écrire un traité sur l'éducation, non seulement pour tous les enfants chrétiens, mais aussi pour les Juifs et les Mahométans, et tous pouvaient s'en servir sans crainte d'offenser leur conscience. L'entreprise eut un tel succès que finalement, Wilhelm Abraham Teller osa croire qu'on avait trouvé la solution d'un grand problème : l'union du Judaïsme et du Christianisme devant l'autel de l'humanité. De cette sorte, on s'était enfin débarrassé du joug insupportable de la foi. On se sentait de nouveau homme complet.

La littérature de cette époque démesurément féconde, nous fait voir combien elle convenait à cette humanité honnête.

Ce fut une véritable inondation de traités sur la connaissance du cœur humain ; ce furent des rêves philosophiques et pratiques d'un philantrophe, des lettres affectueuses sur la religion et le sentiment, des traités sur la tolérance et le Christianisme sentimental, des excursions sentimentales, des doctrines sentimentales sur les relations des hommes entre eux, des philosophies à l'usage du monde, des fragments concernant la véritable manière de comprendre les hommes et l'utilité publique. On vit apparaître aussi des voies nouvelles conduisant à la paix avec Dieu, des essais sur le beau, le sublime, le naïf, pêle-mêle avec des essais sur le pain et le sel, les inévitables autobiographies dans lesquelles des hommes de la trempe d'un Edelmam, d'un Bahrdt,

d'un Lauckhardt, essayaient d'ennoblir l'humanité par la peinture de leur propre vie. Enfin, l'édifice fut couronné par des manuels de prières tels que les *heures*, et les traités sur Dieu amour pur. Ce fut l'époque des grands éducateurs des peuples, des prédicateurs enthousiastes, d'une nouvelle morale plus pure que la précédente; ce fut l'ère de l'humanité, de l'honnêteté, et, chose curieuse à constater, ce fut aussi le temps des Pompadour et des du Barry, des Cagliostro et des Casanova, des Robespierre et des Marat.

4. — De la découverte d'une faculté spéciale qu'on appelle le sentiment. — Son emploi.

Il était donc tout naturel que la philosophie qui, depuis si longtemps, avait méprisé la raison, quoiqu'elle en parlât alors plus que jamais, et qui ne savait plus rien entreprendre avec la volonté, ne trouvât plus son compte dans l'ancienne doctrine sur le cœur. Ce qui avait formé la substance de la philanthropie du cœur jusqu'à ce jour: l'asservissement des passions, était un mot que les oreilles de cette génération ne pouvaient plus supporter. Il fallut alors lui substituer autre chose. De fait, qui eût été assez impitoyable pour demander au cœur humain de se constituer l'arsenal de toutes ces dérogations à la nature dont raffollait cette époque efféminée.

Il fallait donc que l'esprit du siècle créât un établissement pour cette armée d'enfants illégitimes. C'est alors que, pressé par la nécessité, il construisit une nouvelle maison d'enfants trouvés, à laquelle il donna le nom de Sentiment.

Comme nous l'avons déjà dit, Tetens fut le premier à faire cette découverte. C'était en l'an 1777. Elle n'était cependant pas complètement nouvelle. Aristote mentionne déjà quelques personnes qui pensaient de la même façon (1). Descartes et Malebranche avaient aussi travaillé quelque peu dans ce sens (2). Mais alors surgissait claire et nette la doctrine qu'il faut distinguer dans l'esprit humain trois facultés fondamentales, lesquelles, placées

(1) Aristot., *Anima*, 3, 9, 2.
(2) Bourquard, *Doctrine de la connaissance*, 1877, 106.

l'une en face de l'autre, ont une semblable dignité, et se nomment : la raison, la volonté et le sentiment. Et lorsque Kant se fut enfin décidé pour cette triple division, le droit de cité lui fut assuré dans le monde des savants et des ignorants.

Mais ce fut surtout Schleiermacher, le père du moderne protestantisme, qui se chargea de l'orphelin. Jusqu'à lui, on avait seulement tenté de mettre le sentiment récemment découvert, à côté de la raison et de la volonté. Lui, le plaça d'emblée au-dessus de ces facultés. Bien plus, il bannit celles-ci, particulièrement la volonté, pour lui donner exclusivement la place. Le mérite immortel, qu'il s'est acquis dans l'opinion de ses disciples, lui vient surtout d'avoir transporté sa découverte dans le domaine religieux, et d'avoir ainsi transformé toute la notion de la Religion (1). Franchement, c'est à se demander si un tel homme pouvait se croire appelé à prononcer seulement le mot de Religion, lui qui, pour nous servir des expressions de Gervinus, ne se mouvait que dans les cercles du bel esprit juif où il se fit remarquer par son irréligion, à laquelle il ne faisait trève que pour des attaques de détail contre le Christianisme (2). On peut d'avance deviner le résultat de l'entreprise, quand elle est conduite par un panthéiste qui veut créer une nouvelle conception de la Religion ; par un personnage tellement irréligieux lui-même, que, pour donner un sujet de distraction à une émancipée chrétienne, baptisée, mais contemptrice de la foi, il poussa le cynisme jusqu'à conférer le baptême chrétien à une statue de Jupiter ; par un homme qui, pour relever l'honneur de la Religion chrétienne, soumet ses discours à une autre émancipée juive, avant de les faire paraître (3). Malgré cela, il osa s'attaquer à la Religion, et il réussit on ne peut mieux à donner aux désirs du cœur la physionomie de

(1) Pfleiderer, *Moral und Religion*, 154 sq.
(2) Gervinus, *Gesch. des* XIX *Jahrhunderts*, VIII, 10.
(3) Haym, *Die romantische Schule*, 424 sq., 327, 462.

l'époque. Car aujourd'hui encore, on lui prodigue louanges et remerciements pour avoir obéi à la force supérieure qui le poussait à se faire l'apologiste enthousiaste de la Religion (1).

Sans doute, il n'y a que ceux qui ont commencé par s'éloigner du Christianisme, pour s'enrôler dans la nouvelle Religion de Schleiermacher qui puissent tenir un tel langage. Mais le nombre de ceux qui leur ressemblent parmi les protestants croyants est malheureusement trop considérable. Dans le cercle qu'ils forment, on peut parfois entendre la proclamation presque blasphématoire que, par Schleiermacher, une infusion de l'Esprit s'est répandue sur le moderne protestantisme, comme jadis elle s'était répandue sur l'Eglise apostolique, au jour de la Pentecôte, dans une salle de Jérusalem.

Après cela, il est facile de mesurer quelle influence il dut exercer sur ses partisans, avec une telle doctrine. Son plus grand mérite, aux yeux de ses admirateurs, est d'avoir détruit l'opinion que la Religion avait quelque chose à faire avec l'intelligence et la volonté, avec la pensée et l'action, avec le dogme et la foi, ou bien avec le devoir et la moralité. D'après cette nouvelle découverte, quelqu'un peut être sans foi, sans vertu, et cependant avoir une Religion. Pour cela, il n'a besoin que du sentiment. « La Religion, dit cette fameuse sagesse nouvelle, n'est pas autre chose que le sentiment, le sentiment de la dépendance de l'homme par rapport à Dieu. La Religion est cette vapeur légère et transparente de la rosée, caressant les fleurs à leur réveil, et disparaissant quand ses gouttelettes se sont fondues. Au moment même où le pressentiment de Dieu s'évanouit de l'âme, comme une bien aimée s'arrache des bras de son amant, le sentiment s'échappe de l'intérieur et se répand comme la rougeur de la honte ou du plaisir se répand sur la joue. Cet instant, dit-il, est le degré suprême dans l'é-

(1) Pünjer, *Gesch. der christl. Religionsphilosophie*, II, 179.

panouissement de la Religion » (1). En vérité, il n'est pas difficile à comprendre que ceux qui cherchent à se décharger du poids du dogme et de l'action sérieuse, pour se rendre la vie commode, parlent avec enthousiasme d'une Religion à si bon marché, qui, sous le voile d'une spiritualité verbeuse, prodigue ses caresses à la sensualité.

Il n'est en effet aucun homme qui puisse se dire très éloigné de leur Religion, s'ils ne croient pas à ce que Dieu leur demande, et à plus forte raison, s'ils ne le font pas. Sa découverte a même, comme le dit Pfleiderer, « fourni un domaine particulier à la piété. Ce domaine, semblable à un paisible sanctuaire, est protégé à la fois contre la prépondérance de la raison et contre le labeur quotidien de l'agissement moral » (2). En d'autres termes, ce domaine le dispense des efforts de la raison, de ses triomphes, et de l'obligation d'accomplir son devoir.

Si nous ne faisons pas erreur, nous venons d'indiquer la raison pour laquelle on a prodigué jusqu'alors des soins aussi attentifs à ce monstre informe, créé pour le besoin de la cause, et qu'on nomme le sentiment.

5. — Quelle signification peut avoir cette prétendue faculté du sentiment.

Certes, il est agréable aux hommes de ne rien croire, de n'avoir rien à pratiquer de ce que la religion demande, et de pouvoir cependant se dire : J'ai une religion. Rejeter complètement toute religion, est encore trop fort. Car, on n'est jamais tout à fait sûr de *l'au-delà*. Mais avec un brin d'exaltation sentimentale qui n'entraîne aucune obligation de croire les vérités de la foi et qui n'impose aucune victoire morale, la religion se laisse supporter. De cette façon, à supposer qu'il n'y ait rien par delà la vie, on n'aura pas eu de trop grandes peines à porter le fardeau de la religion. Si, au contraire, il y a quelque chose, il reste toujours l'espoir de traiter avec le juge, et de prouver qu'on n'a pas été sans religion.

(1) Pünjer, *Religionsphilosophie*, II, 182 sq.

Si le domaine religieux n'existait pas, ou pour mieux dire, s'il n'y avait pas une nécessité de conscience qui s'impose, on peut dire sans jugement téméraire que depuis longtemps on aurait mis de côté la découverte du sentiment. Dès le commencement, cette faculté a été le plus cher souci de la philosophie, qui, jusqu'à ce jour, ne sait encore ni de quoi la composer, ni quel objet lui donner. Si c'est une puissance de l'âme spéciale et indépendante, qui se trouve à côté de l'intelligence et de la volonté, elle doit alors exercer comme elles une influence particulière et indépendante. Mais, que reste-t-il à faire pour l'homme, en dehors de penser avec l'intelligence et d'agir avec la volonté? Il reste encore, dit-on, la perception immédiate de nos dispositions intérieures.

Dans un langage qui restera un monument impérissable de la barbarie du goût, et de la pauvreté de la pensée, Beneke dit que le sentiment est « le rapport résultant de la comparaison immédiate des activités de notre âme entre elles ». Pensant bien que d'après cette définition, c'est tout au plus si on aurait une légère idée de la nature du sentiment, sans jamais le comprendre, il ajoute que ces paroles fatidiques signifient simplement ce que Platner a exprimé d'une façon plus humaine : « le sentiment est la conscience de notre situation actuelle (1) ». Or, si c'est une vraie conscience et une vraie perception, c'est une activité de l'intelligence. Si au contraire ce n'est qu'une impression intérieure inconsciente, alors c'est une activité intérieure percevant les choses d'une manière agréable ou désagréable, c'est-à-dire une activité des affections ou du cœur. Si c'est l'une et l'autre, et c'est ce qui existe la plupart du temps, c'est l'affection ou le cœur en tant que sa perception agit sur l'intelligence et sur la volonté, et de là passe de nouveau à l'extérieur.

D'autres disent que l'objet du sentiment, est « l'agréable ». Les Français en particulier sont les représen-

(1) Jungmann, *Das Gemüth*, (2) 196.

tants de cette théorie. Mais ils ne font que mettre un autre nom à la place de celui d'affection ou de cœur. Car cet « agréable » éveille précisément la sensation de l'amour, des vifs désirs, de la satisfaction, qui sont autant d'affections.

D'autres assignent au sentiment le domaine du « beau ». Soit, mais qu'est-ce que le beau sinon le vrai, le bien qui nous frappent par la manière proportionnée dont ils se manifestent à nous extérieurement? La proportion entre la valeur intrinsèque d'un côté, la forme extérieure et le juste rapport qu'ont entre elles toutes les parties de l'enveloppe d'un autre côté : voilà ce qu'on appelle la beauté. Mais en tant que cette proportion est extérieure, elle agit sur l'affection par le moyen des sens et par conséquent sur le cœur. De plus, la valeur intrinsèque du vrai et du bien est sans contredit l'objet qui excite l'activité de l'intelligence et de la volonté. Donc, il nous est impossible de sortir ici du cercle des fonctions pour lesquelles l'intelligence, la volonté et le cœur ont été créés, et qu'ils suffisent parfaitement à remplir.

Bref, supposé que cette doctrine sur une troisième puissance de l'âme contienne quelque chose de vrai, elle ne dit rien de plus que la doctrine du cœur ou des affections. Seulement, elle commet la grande erreur de nier complètement ou de trop négliger le côté sensible de la perception humaine, ou bien de faire de toute une série d'activités, qui procèdent tout d'abord de la nature sensible de l'homme et qui passent ensuite à l'intelligence, une puissance propre de l'âme et des activités purement spirituelles. On pourrait néanmoins laisser subsister l'expression de « sentiment », si elle n'avait pas une ambition trop élevée, et supposé que ses défenseurs fussent d'avis d'admettre ce correctif : que le prétendu sentiment n'est pas une faculté purement spirituelle, mais une faculté à la fois sensible et spirituelle, précisément à la façon dont nous comprenons le mot cœur.

6. — Usage que fait de cette même faculté le panthéisme moderne.

Mais cela ne leur suffit point. C'est pourquoi nous serions dans l'erreur si, pour l'amour de la paix, nous nous déclarions satisfaits, et si nous croyions que ce que les modernes appellent « sentiment » diffère simplement par le nom et par quelques explications de détail, de ce que les anciens appelaient « cœur ». En vérité, c'est totalement différent. Nous sommes ici en présence d'un grand danger contre lequel on ne peut trop se prémunir, et en comparaison duquel on pourrait même appeler innocente la puérile exaltation sentimentale produite au temps où régnait la fièvre causée par Werther.

A cette époque, l'idéal le plus élevé était l'exaltation rêveuse ; aujourd'hui, c'est l'ivresse. Endormir l'âme, tel était le suprême bonheur pour les adorateurs de Werther. Les modernes n'ont pas de repos tant qu'ils ne l'ont pas complètement dépouillée de la connaissance. Il faut que le sommeil de l'âme devienne une ivresse ; il doit même aller jusqu'à la mort, quand c'est possible. Une doctrine déjà si dangereuse dans son origine, comme l'est celle du sentiment, fait naturellement des progrès toujours plus grands et plus funestes. Quand Hégel ne laissa subsister aucune réalité, sinon l'idée et son évolution, très peu le comprirent. L'attrait fut beaucoup plus grand quand Schopenhauer, par exemple, prêcha cette doctrine que : la volonté seule, mais la volonté sans raison de l'humanité en général, et non pas cette activité consciente et préméditée de l'homme individuel, libre et responsable, était le seul principe de tout phénomène et de tout événement.

Les tendances se manifestèrent encore plus clairement avec Hartmann et sa philosophie de « l'inconscient ». Que veut l'individu ? Que peut-il ? Si nous écoutons le philosophe berlinois, l'homme se fait grandement illusion s'il se persuade qu'il veut quelque chose, qu'il est ce qu'il pense, qu'il agit avec indépendance. Il n'arrive que ce qui doit arriver nécessairement. L'homme ne pense que ce qu'il doit penser, il ne veut que ce qu'il doit

vouloir. Ce qui domine en dernier lieu, c'est « l'inconscient » c'est-à-dire l'impulsion aveugle de la nature, l'instinct sans raison pour tout ce qui fait du bien ou cause du déplaisir ; vouloir lui résister est chose impossible et qui rend malheureux. C'est en se plongeant dans « l'inconscient » qu'on trouve la félicité ; c'est seulement en suivant ses penchants irrésistibles qu'on arrive à la vraie sagesse. Tout le reste est frivolité et vanité des vanités. Déjà le fameux « Vicaire savoyard » de Rousseau tourne le dos au Dieu des chrétiens, parce que jadis, pour mieux le servir, il avait fait vœu de mettre un frein à sa sensualité. Luther lui aussi, trouve que la sensualité est trop forte en lui et qu'il ne peut y résister. Partant de la conviction que dans ces impulsions secrètes qui lui livraient des assauts incomparablement plus forts que la volonté de Dieu, qu'il avait servie jusqu'alors, il devait y avoir une puissance plus grande et plus divine que dans la Religion, au sein de laquelle il avait été élevé, que dans Dieu lui-même qui la proclame, il se détermina à ne reconnaître désormais pour son Dieu, que la voix infaillible qu'il lui semblait entendre en lui, et à laquelle il croyait impossible de résister. Nous avions donc la philosophie de « l'inconscient » bien longtemps avant Edouard de Hartmann.

On comprendra maintenant, que ce n'est ni au hasard, ni au caprice, mais à la conséquence de cette tendance d'esprit poursuivant sa marche conquérante, qu'est dû ce cri que nous entendons de l'Orient à l'Occident : Arrière le Dieu des chrétiens ! Bouddha, voilà notre dieu ! le Bouddhisme est la religion de l'avenir ! le Nirwana, l'éternelle félicité sur laquelle doit désormais compter l'humanité progressante ! Ce qui veut dire : le panthéisme est la religion qui a encore un avenir et une place dans le cœur des savants. Eteindre l'être personnel se perdre dans le « grand Tout », telle est la fin que nous avons devant nous, la fin unique en laquelle nous avons foi, la seule à laquelle nous espérons. La doctrine morale du

Bouddhisme est la seule à laquelle nous décernions le prix de la vérité. Oui, nous accueillons cette doctrine, quand même elle est ténébreuse et contre nature. Nous ne voulons point de ces pénibles combats contre la chair, et tout ce qui la flatte. Plus de ces luttes auxquelles nous oblige la doctrine chrétienne. Ce qu'il nous faut, c'est l'oreiller chéri de la sensualité, c'est le libre essor de la volonté et de la pensée individuelle dans la volonté et dans la pensée générale de la nature. Voilà l'objet de notre étude. Si Dieu est la nature et le grand Tout ; si la nature est Dieu, l'impulsion vers l'inconscient et vers la nature est l'impulsion de la volonté de Dieu lui-même. Alors, est-ce seulement une imperfection, que d'agir à l'encontre des penchants de la nature et de la sensualité ? N'est-ce pas plutôt un péché ? C'est davantage, c'est une folie ; car, quel est celui qui peut résister à la volonté et à la puissance de Dieu ? Laissez donc agir la nature, dit la morale de toutes les fables du moderne Bouddhisme européen. Elle pense pour vous, elle sait où elle va. Ces mouvements que vous ressentez et que vous ne comprenez pas, ces émotions qui s'éveillent en vous spontanément, sans demander le concours de votre coopération, et qui s'élèvent toujours malgré vos prévisions, voilà les vraies pensées divines, les vrais mouvements divins. Ces penchants dont vous êtes jusqu'alors effrayés, parce qu'ils se développent avec une douceur des plus insinuantes, ces inclinations aux plaisirs des sens, disons-le franchement, que vous avez cru devoir combattre comme exposant au plus grand péril de pécher, que vous en ayez conscience ou non, ce sont là les secrètes forces divines qui vous montrent le chemin que vous devez suivre, les actes que vous devez poser, et ce en quoi vous devez chercher votre vraie félicité.

Tel est le sens de la prédication du Bouddhisme que nous favorisons maintenant partout et sur toute la ligne. Dorénavant, c'est d'après son catéchisme que nous élèverons les peuples. Et si le Christianisme ne veut pas

comprendre les nécessités de l'époque et du cœur moderne, il pourra dire qu'il a vécu. Alors, pour instruire nos enfants, nous ferons venir de l'Inde des maîtres et des éducateurs qui comprendront mieux notre intérêt et les besoins de l'époque (1).

Si l'on ne considère pas dans son ensemble, comme nous venons de le faire, cette prédilection si fanatique qu'on a pour le Bouddhisme, il est difficile de comprendre comment quelqu'un peut sérieusement s'enthousiasmer pour une doctrine si repoussante. Mais ceci s'explique facilement. Il suffit de se représenter un seul instant les conséquences pratiques de cet entraînement vers cette religion, pour bien saisir la plupart de ces événements horribles dont la vie moderne est semée, et qui ne sont autre chose que le développement logique de l'ancienne et obscure théorie du sentiment. Les erreurs font toujours, en peu de temps, beaucoup plus de chemin que les vérités les plus importantes. Si on s'est donné jadis beaucoup de peines infructueuses pour expliquer la nature de l'activité de ce sentiment, depuis, on a quitté ce souci, en allant à l'école du mysticisme oriental et diabolique. On conçoit maintenant le sentiment comme un état de l'âme purement passif, qui exclut toute activité propre, et qui doit établir pacifiquement l'homme dans le « *far-niente* », dans la réception d'impressions agréables, dans l'immobilité et la rêvasserie.

Enfin, nous arrivons de nouveau en face de la moins noble de toutes les tendances de l'esprit et qui s'appelle le Quiétisme. Personne n'en sera surpris. A toutes les époques, plaisir des sens et Quiétisme furent très proches parents. L'effort dans la pensée et dans l'action n'est pas le propre des natures féminines. Ce qui leur plaît, c'est de se perdre dans un mélancolique et beau rayon de lune, de se laisser balancer doucement sur les rivages de l'incertain, et de se plonger dans tout ce qui endort l'énergie. Rien de clair, rien de solide ; c'est en

(1) Ainsi, Carrière, *vor Jahren in der Beilage zur Allg. Ztg.*

cela qu'elles trouvent leur bien. Toute pensée, toute volonté doit d'abord se résoudre en une vapeur tiède et agréable. C'est alors que cette théorie du sentiment peut tirer ses conséquences pratiques. Or celles-ci crient très nettement : arrière les dogmes et les formules ! Arrière le robuste système de l'Eglise, sa forte vie ! Arrière tous les commandements qui nous imposent une victoire morale ! L'appareil trompeur que déploie le théâtre, les fêtes, les plaisirs qui charment les sens, les apparitions fantastiques et démoniaques du spiritisme et de l'hypnotisme, puis quand c'est possible, la musique wagnérienne et les grottes du Tannhæuser, le faste mauresque et les nuits orientales : voilà les seules excitations et les seuls moyens de plaisir qui se concilient avec l'esprit et la Religion, auxquels appartiennent le présent et l'avenir. En d'autres termes, il nous faut le Panthéisme.

Nous accordons, sans restriction aucune, qu'une telle morale et une telle mystique cadrent parfaitement avec lui. Mais ce qui ne tolère pas cette doctrine, au moins d'une façon durable, c'est la nature de l'homme. Elle a protesté de la manière la plus émouvante par la terrible disparition de la plus illustre victime que le Quiétisme moderne ait engloutie : l'infortuné roi Louis de Bavière.

7. — Conséquences funestes de cette prétendue faculté, au point de vue de la doctrine de la connaissance.

En voyant ainsi quelles conséquences dangereuses un mot en apparence si inoffensif, le mot de « sentiment », entraîne à sa suite, nous devons nous défier des choses les plus insignifiantes et les plus simples. Pesons donc bien tout ce que les représentants de la théorie du sentiment disent à l'avantage de cette création qui est la leur. En réalité, cette tendance imprimée à l'esprit produit de mauvais effets, non seulement dans la vie intérieure, mais aussi dans d'autres domaines. Ceci peut s'appliquer même à l'usage de l'intelligence et de la pensée, quoiqu'en cette matière on soit presque tenté de regarder cette doctrine comme inoffensive.

D'où vient qu'aujourd'hui on éprouve une véritable frayeur pour toute étude intellectuelle sérieuse? Pourquoi ne lit-on plus un vigoureux livre de science et même une courte dissertation du même genre? Comment s'expliquer que la philosophie et l'éducation encore davantage manifestent une si grande horreur pour tout *formalisme scolastique*, selon l'expression usitée? On se démène absolument comme si la logique et toute pensée solide fondée sur des règles étaient un obstable considérable à la connaissance. Dès notre jeunesse, on nous inculque une telle aversion pour tout travail intellectuel un peu aride, que nous rejetons avec terreur le livre qui nous inviterait seulement à nous y appliquer. Les enfants doivent apprendre en jouant, moyen qui les conduit naturellement à jouer en apprenant. Les adolescents sont la plupart du temps incapables de parcourir jusqu'au bout le plus petit volume qui leur offre le moyen de s'instruire. Pour nous excuser, nous voulons nous persuader qu'une étude longue et suivie fait de nous des propres à rien et des maladroits. Avec quelques articles de journaux superficiels que nous feuilletons le dos étendu sur un canapé, le verre à côté de nous, et le cigare aux lèvres, nous croyons, après une heure d'attention au milieu de la fumée, être devenus incomparablement plus sages que si nous avions employé des années à l'étude sérieuse des œuvres savantes et gigantesques des anciens. D'où vient cela? N'est-ce pas de ce que notre sentimentalité nous a inspiré le même mépris de la raison et de l'éclat du soleil que celui dont se vante Bernardin-de-St-Pierre?

C'est ainsi qu'à nos propres yeux, nous montons d'autant plus haut, que nous cherchons à éviter tout travail sérieux de l'intelligence. Nous méprisons d'autant plus les anciens, ces pédants démodés et leurs travaux intellectuels, qu'ils avaient de plus grandes difficultés pour penser. Nous, nous pouvons nous flatter de les surpasser de toute la hauteur du ciel, sans nous astreindre comme eux à l'étude quotidienne.

Ce sont là deux fléaux qui font de tristes ravages dans notre savoir et dans notre caractère. Il y en a un troisième encore plus terrible. Il s'attaque à un bien plus élevé que la science et le caractère : la foi. Il ne faut pas attribuer au hasard cette question qu'on répète constamment et partout : y a-t-il une science, une conscience, une vérité ? S'il n'y a rien de certain, rien de vrai, la foi peut-elle offrir la vérité ? Telle est la liaison intime qui existe entre ceci et la théorie mystérieuse du sentiment. La connaissance par le sentiment est incomparablement meilleure que la connaissance par l'intelligence. On prétend qu'entre le langage du sentiment et celui de la raison, il y a autant de rapport qu'entre le jour et la nuit. Cependant la certitude que nous donne le sentiment est assez minime. Ses défenseurs les plus enthousiastes admettent eux-mêmes qu'avec lui, nous n'augmentons pas beaucoup notre bagage scientifique. La meilleure recommandation qu'il ait à leurs yeux, c'est d'épargner à l'homme une certitude et une lumière gênante, de se borner à produire « un certain pressentiment (1) », selon la parole de Fries. D'après Jacobi, il n'est que « le canal d'une foi indécise, d'un pressentiment, d'une sensation, d'une inspiration (2) ». Bref, il nous transmet des conquêtes intellectuelles de la solidité desquelles on ne peut rendre compte ni à soi ni aux autres. Si malgré cela, le même Jacobi met toutes les preuves basées sur la raison encore au-dessous de ce langage du sentiment (3), quelle sera la valeur et l'importance de la connaissance qui nous vient par l'intelligence ? Et si, quelqu'un n'a pas en plus haute estime la certitude de la raison, n'est-il pas évident qu'il trouvera ridicule qu'on lui parle de la certitude de la foi ? A quoi bon penser, nous dira-t-on avec Liebmann, si l'intelligence abstraite peut faire quelquefois faillite, et si, à cause de cela, la pensée désespère souvent de trouver

(1) Zeller, *Gesch. der deutschen Philos.*, 572. — (2) *Id.*, 547,
(3) J. Schmidt, *Gesch. der deutschen Litt. in* XIX *Jahrh.*, I, 217

une idée comme réponse? Le sentiment vaut beaucoup mieux. Il peut ne pas donner d'idée, c'est vrai ; mais il donne l'équivalent, par exemple une réponse sentie que nous ne pouvons certainement ni penser, ni comprendre. Le sentiment trouve tranquillité et paix intérieure dans quelque chose d'indicible, quelque chose qui ne peut ni se penser ni s'exprimer, mais qui se laisse seulement sentir. On se rappelle alors le Dieu de Gnostiques, ce Dieu qu'on ne peut nommer et dont il est dit :

« Je ne puis lui donner de nom ; »
« C'est affaire de sentiment » (1).

C'est ce que la nature de l'homme a de plus propre et de plus intime ; c'est l'énigme que nous portons dans notre cœur ; c'est ce que notre âme possède de plus saint ; c'est ce qui trouve une expression symbolique compréhensible dans les arts et dans la religion (2).

Seulement, ce qui nous étonne c'est que cet « indicible » pour lequel nous n'avons pas d'idée, que nous ne pouvons pas penser, et à plus forte raison exprimer, finisse par avoir une expression compréhensible. Ce sera sans doute une expression qui lui sera conforme.

Maintenant, il n'y a plus qu'à considérer la moderne littérature avec sa futilité et sa platitude, pour comprendre combien il est naturel qu'une telle doctrine doive prendre sa revanche par le vide et la légèreté. Quand ce serait là le seul mal qu'elle produit, il serait déjà assez grand. Malheureusement il n'est point seul ; c'est même une quantité négligeable à côté de trois autres plaies beaucoup plus terribles.

8. — Conséquences funestes de cette prétendue faculté au point de vue de la volonté, de l'éducation et de la formation du caractère.

Les résultats les plus désastreux de cette doctrine, sont en effet ceux qu'elle donne au point de vue de la volonté, de l'éducation et de la formation du caractère.

Il est difficile de voir comment on peut concevoir une éducation en partant de tels principes. On peut for-

(1) Gœthe, *Faust* (S. W. Stuttg. 1854, XI, 150).
(2) Liebmann, *Kant und die Epigonen*, 67 ; cfr. 200.

mer le cœur en employant la contrainte quand c'est nécessaire, car les passions supportent très bien la sévérité ; elles l'exigent même. Le principal devoir de l'éducation raisonnable consiste précisément à ennoblir et à fortifier le cœur à côté de la volonté. C'est une chose incomparablement plus importante et plus nécessaire que de former l'intelligence par un surmenage d'enseignement. Or qu'adviendra-t-il de l'éducation, si l'éducateur se place sur le terrain de la doctrine moderne du sentiment, et s'il plaît à l'élève d'en faire de même? Alors il faudra que le jeune homme se mette à l'œuvre et étudie pour apprendre par cœur, à la sueur de son front, ce passage insignifiant qu'un manuel insipide lui donne sur le soleil ; ensuite il n'aura plus qu'à dormir et à rêver pour contempler sans peine, comme le dit Bernardin-de-Saint-Pierre, des milliers de soleils, et cela avec des charmes incomparablement plus grands qu'auparavant. Mais ce serait une injustice flagrante et un non-sens que d'exiger de lui une application qui lui permît de développer un peu son intelligence selon la méthode traditionnelle, longue, ennuyeuse, et d'apprendre à balbutier, dans le vulgaire jargon du monde, la pitoyable langue de la raison, tandis qu'avec son sentiment il peut, tout en dormant, porter cela infiniment plus loin.

Un autre cas. Les parents commencent à réfléchir sur un de leurs enfants dont la nature est complètement fermée. Autrefois cependant, il était tellement ingénu et gracieux, tellement ouvert et franc, qu'il faisait leur joie et leur bonheur. D'où vient ce changement soudain? A la fin, un soupçon les envahit. Ils tremblent. Cet enfant est peut-être tombé aux mains d'un séducteur qui lui aura enseigné ce péché dont les premiers effets sont de rendre sauvage et taciturne. Alors, ils cherchent à pénétrer dans le cœur de l'enfant, afin d'y découvrir le mal et de le guérir. Mais si cette doctrine du sentiment est vraie, qui leur donnera le droit

de pénétrer dans ce que la nature humaine a de plus intime et de plus personnel, dans le sanctuaire de l'âme ? Et supposé même qu'il veuille dévoiler son cœur, peut-il le faire, si cet « indicible » qu'il cache au dedans de lui-même, ne se laisse ni concevoir par l'esprit, ni exprimer par la parole ? Qui ne voit que toute tentative d'éducation selon la doctrine du sentiment doit fatalement échouer ?

Il n'est pas de fou, qui ne puisse rejeter sur le compte du sentiment ses imaginations troublées, pas d'esclave qui ne puisse en faire autant pour ses caprices indomptés. Avec cette excuse, semblables aux criminels de l'ancien temps, ils trouveront un asile d'où on n'a pas plus le droit de les arracher que s'ils s'étaient réfugiés derrière l'autel du dieu lui-même. Avec cela, cesse non seulement toute éducation, mais aussi toute capacité d'amélioration, toute bonne volonté pour recevoir un avertissement, toute responsabilité et même toute culture de la justice.

Personne n'a dépeint cela plus clairement que Gœthe dans son malheureux Werther. On n'a qu'à le mettre entre les mains des jeunes gens, si on veut les rendre à jamais inaccessibles à toute amélioration et à tout conseil. Voici ce qu'écrit de lui-même le héros du roman, voulant, comme un demi-dieu, se donner comme modèle à l'imitation et même à la vénération de tous les hommes de sentiment : « Mes forces actives sont dans un désaccord complet qui va jusqu'à une nonchalance inquiète ; je ne peux être oisif, et je ne puis rien faire. Je n'ai plus d'imagination, plus le sentiment de la nature, les livres me soulèvent le cœur » (1). Tel est le premier degré de cette vie de sentiment. Le second est celui-ci : « Je ne veux plus être dirigé, encouragé, excité ; mon cœur bouillonne et s'échappe hors de lui-même. Ce qu'il me faut, c'est un doux chant, le chant d'une mère berçant

(1) Gœthe, *Werther*, Stuttg. 1854, XIV, 63.

son enfant. Je considère mon pauvre cœur comme un enfant malade, je lui accorde tout ce qu'il veut » (1). Enfin, au troisième degré, l'enfant gâté ne prend plus seulement la défense de ses défauts ; il se moque de ceux qui ne les possèdent pas. « Ah ! gens raisonnables, vous êtes si calmes ! gens moraux, vous êtes si peu communicatifs ! Pour moi, je me suis plus d'une fois enivré de plaisir ; mes passions ne sont pas allées loin de la folie, et je ne m'en repens pas. Rougissez, gens froids ! Rougissez aussi, sages » (2) ! On connaît le résultat.

Cela suffit. Quand même cette doctrine ne produirait pas des Werther, (par malheur, ils sont trop nombreux), ses conséquences ne peuvent pas être fameuses. A la juger de la manière la plus favorable, on peut dire que sous son influence, nous n'aurons rien de mieux que de pâles imitateurs d'Endymion, plongé par Selené dans le sommeil et dans l'inactivité, jusqu'à ce qu'il lui plût de s'affranchir de cette vie rêveuse, sans honneur et sans ressort. Nous aurions des caractères taillés sur le patron fourni par Jacobi, le principal champion de cette tendance d'esprit, que Zeller décrit ainsi ; « enthousiasme chaleureux pour le beau, culture des belles âmes ; mais avec cela, mollesse d'une vie sentimentale qui n'est pas trempée pour les grandes tâches pratiques, dorlotements continuels, éternelles sensibleries et désaccords perpétuels, malentendus à propos de bagatelles, extases et désenchantements dont on ne connaît pas les motifs ; ni fortes passions, ni grands caractères » (3).

9.—Encore une fois, la tête, la volonté et le cœur.

C'est ici que nous devons comprendre toute la portée de la doctrine des affections et des passions, traitée précédemment. Nous verrions avec plaisir qu'on pensât à elle, aussitôt qu'il s'agit du sentiment. Ce n'est ni la froide intelligence seule, ni la sèche volonté seule qui doivent se mettre en activité pour l'accomplissement de la tâche morale : c'est l'homme, un et entier, l'homme

(1) Gœthe, *Werther*, Stuttg. 1854, XIV, 9. — (2) *Id.*, 55
(3) Zeller, *Gesch. der deutschen Philos.*, 560.

pensant, voulant et sentant ; c'est l'intelligence, la volonté et le cœur. Or, ce cœur n'est autre chose que le terrain sur lequel les passions ont leur siège, la partie basse de l'appétit sensible, dans laquelle se touchent notre nature sensible et notre volonté. Comme être appartenant aux deux domaines, l'homme ne peut voir s'écouler une journée sans éprouver des sentiments sensibles qui atteignent immédiatement son âme. Mais ceux-ci sont une toute autre chose que ce sentiment dont la nature ne peut être ni déterminée, ni calculée d'une manière juste. La colère contre tout ce qui est haïssable et mauvais, l'enthousiasme pour ce qui est noble et beau, une espérance douce et inébranlable aux heures de trouble, l'audace pour attaquer les obstacles qui s'opposent à la vertu, un sentiment de compassion cordiale pour toutes les misères du prochain, un vrai sentiment de joie et de douleur, mais avant tout, la plus magnifique de toutes les passions du cœur humain, l'amour tendre et ardent; peut-il y avoir en nous des mouvements plus déterminés, plus clairs et plus chauds ? Ici, tout est lumineux et précis. Je sais leur provenance. Je sais dans quelles circonstances ils deviennent vivants en moi. Je connais la manière de les brider. Je sais quelle latitude je dois leur donner. Je sais que s'ils sont bien dirigés, semblables à de nobles coursiers, ils conduisent mon âme au but, par le rude chemin de la vertu. Je sais avec quelle douceur, quand j'en fais un bon usage, ils échauffent mon cœur, quelle poésie, quel feu ils laissent couler à travers tous mes membres. C'est le mouvement et l'effort qui produisent la chaleur. Essaie seulement d'une manière sérieuse de purifier ton intelligence, de tremper ta volonté, de dominer tes passions. Ensuite, fais un retour sur toi-même, et dis si tu ne ressens pas en toi plus de chaleur, et une chaleur plus bienfaisante et plus saine, que dans le moment où tu t'attaches à ces sentiments vagues, sans lesquels tu crois ne pouvoir vivre.

Veux-tu être bon ? Veux-tu devenir heureux ? Eh bien,

pour arriver à cette fin, rien n'est nécessaire, autant que cela dépend de toi, comme un sentiment dirigé par une volonté énergique. Mais, je le répète encore une fois, la volonté virile et bien décidée ne doit pas absorber les mouvements du cœur, les passions ; elle doit les régler et les dominer. Si le sentiment ou le cœur est bien ordonné, si la volonté est bien trempée, si la raison répond de bien diriger le tout, alors il n'est plus difficile d'orienter nos efforts vers la tâche que nous devons accomplir comme hommes. La tête en avant pour nous servir de guide, la volonté suivant courageusement ses ordres, le sentiment ou les passions soumise à l'une et à l'autre. En termes plus brefs, la tête, la volonté, le cœur, chacun à la place qui leur convient ; mais la tête complète, la volonté complète et le cœur complet, tel est l'état véritable de l'homme complet. C'est à ce prix là seulement, qu'il peut produire une vertu noble, saine, et complètement humaine.

DEUXIÈME PARTIE

FIN ET VOIE DE L'HOMME COMPLET

HUITIÈME CONFÉRENCE.

LA FIN.

1. Le langage de la nature sur la fin de toutes choses. — 2. Comme toutes les créatures, les êtres spirituels servent une seule et même fin. — 3. Impossibilité d'une fin privée de raison. — 4. La doctrine de la prétendue fin personnelle. — 5. Absurdité de cette doctrine. — 6. Immoralité de la même doctrine. — 7. Les six qualités de la fin. — 8. Dieu fin dernière. — 9. Il n'y a de félicité qu'en Dieu fin dernière. — 10. Notre malheur et notre félicité.

1.— Le langage de la nature sur la fin de toutes choses.

Un désir indescriptible de satisfaction et une lutte éternelle pour y parvenir se manifestent dans tous les domaines de la création. Celui dont le cœur n'est pas complètement insensible doit l'éprouver à chaque pas. Mais franchement le cœur humain est souvent plus obtus que la créature inanimée. L'homme ne se comprend pas lui-même, et c'est pourquoi il ne comprend pas le langage de la nature. « Quand son cœur est une fois devenu froid et insensible, les ténèbres envahissent son intelligence » (1). Là où le cœur a conservé une seule étincelle de sentiment naturel, l'homme pressent la vérité de la belle sentence que l'Esprit de Dieu profère par la bouche de l'Apôtre : « nous savons que la création tout entière gémit et souffre les douleurs

(1) Rom., I, 21.

de l'enfantement » (1) ; langage que notre poète a traduit élégamment dans les vers suivants :

« Partout la plainte et le gémisssement !
« Si loin que luit l'étoile au firmament,
« Dans toutes les veines de la nature,
« Prise d'un saint désir, la créature
« Se tord. Pleine d'une amoureuse angoisse,
« Elle attend sa transfiguration » (2).

En tombant, l'homme a impliqué la nature dans sa chute. Et toutes les fois qu'il en abuse, en commettant un péché contre son Dieu à lui, qui est aussi son Dieu à elle, il la profane et lui fait de nouveau violence. Depuis ce moment, les soupirs et les aspirations de la création tout entière sont devenus quelque chose de douloureux. Ils sont moins un désir vers Dieu, qu'une lutte pour s'affranchir du joug du péché qui pèse sur elle, et dont l'homme est la cause.

Malgré cela, le péché n'a pas effacé le trait primitif qui unit l'homme à Dieu. Derrière tous les malaises qu'il ressent, tous les combats qu'il livre pour se soustraire au poids de la malédiction et du châtiment, se cache toujours le désir de monter librement vers son Créateur, et de glorifier son maître selon ses obligations et ses aspirations (3). Des milliers de légendes et de chants, chez tous les peuples, nous rendent témoignage de ce désir ardent. Et personne, parmi ceux dont l'intelligence n'est pas complètement fermée à ces observations, ne refusera d'avouer qu'il n'a jamais éprouvé ce sentiment sans ressentir une confusion intime, sans devenir plus pur, et sans recevoir une impulsion nouvelle pour s'élever à des actes plus nobles.

Toujours et partout la voix de la nature nous proclame cette même vérité. Elle le fait d'une manière d'autant plus pénétrante qu'elle est moins importune, d'autant moins indéniable qu'elle est plus silencieuse. Que

(1) Rom., VIII, 22.
(2) F. Schlegel, *Klagelied der Mutter Gottes* (S. W. IX, 205).
(3) Rom., VIII, 19 et sq.

solitaire dans le calme d'une après-midi de dimanche, je laisse le langage des sapins murmurants, des moissons ondulantes, du roseau agité par le vent, pénétrer dans mon âme si magnifiquement émue et pourtant si paisible ; qu'au soleil levant, la mer, sombre et brillante à la fois, me rappelle cette mer de verre, de smaragde et d'azur qu'Ezéchiel et Jean virent autour du trône de Celui qui est porté sur les ailes des séraphins ; que j'entende dans les Alpes, de rocher en rocher, marcher dans le tonnerre la majesté de la voix irritée de Dieu ; qu'à la lueur merveilleuse des glaciers étincelants, dans les infinies profondeurs du ciel étoilé, je me sente saisi d'un ardent désir du vrai repos éternel, et qu'après cela le retour à la réalité de cette pauvre vie me soit presque insupportable, c'est toujours le même thème sur lequel la nature parle en cent façons différentes. C'est le même langage qui toujours captive et satisfait l'âme. « Les cieux racontent la gloire de l'Eternel (1) ». « Ce n'est pas nous qui nous sommes faits, c'est lui qui nous a créés (2) ». « O Israël, que la maison de Dieu est grande, que son domaine est incommensurable ! » « Lui, il connaît tout, et a tout créé. Il a préparé la terre et l'a peuplée d'animaux. Il envoie la lumière, et toute tremblante celle-ci obéit à son appel. Des demeures qu'elles occupent, les étoiles jettent leur éclat et se réjouissent. A peine les a-t-il appelées, qu'elles se rendent à sa voix et disent: nous voici, illuminant avec des transports de joie celui qui les a faites (3) ». « Oui, servez votre Dieu avec joie, et sachez que Lui-même est notre Dieu (4) » « car c'est pour Lui qu'il a créé l'universalité des êtres (5) ».

2. — Comme toutes les créatures, les êtres spirituels servent une seule et même fin.

En vérité, ceci n'est pas autre chose que l'harmonie des sphères dont les anciens ont déjà tant parlé. De même que dans son rêve Joseph vit le soleil, la lune et les étoiles s'abaisser vers lui ; de même qu'au firmament des myriades de corps célestes suivent les routes qui

(1) Ps., XVIII, 1. — (2) Ps., XCIX, 3. — (3) Baruch., III, 24, 32.
(4) Ps., XCIX, 2, 3. — (5) Prov., XVI, 4.

leur sont propres, les uns paraissent être indépendants, les autres opèrent une révolution éternelle autour de leurs soleils, qui décrivent eux-mêmes leurs cercles autour de ce point central, invisible pour nous, mais dont la puissance mystérieuse les dirige et les régit; ainsi en est-il dans tout l'ensemble de la création de Dieu. C'est de Lui que tout est sorti : esprit et matière. C'est par Lui que tout est conservé dans l'être et dans l'activité : la nature inanimée comme le monde des esprits. C'est de Lui que découle toute vie, tout mouvement, toute énergie, aussi bien dans la créature non libre que dans la créature libre. C'est à Lui que se rapporte, de Lui que parle tout ce qui se meut dans la nature, tout ce qui se désire dans l'esprit. Et tout cela n'a de repos que lorsqu'il a trouvé en lui la satisfaction qu'il cherche. En un mot, la même aspiration, le même désir qui entraîne vers leur fin et vers leur centre les choses privées de la liberté, s'empare aussi de l'homme avec une force incomparablement plus grande, et telle qu'il ne peut s'y dérober. C'est donc avec raison que les anciens sages ont dit : « qu'entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité, il y a l'harmonie, l'union et l'ordre le plus magnifique » (1).

Pour le ciel et la terre, cette harmonie, cet ordre n'est pas une vertu, parce que pour eux c'est une nécessité inéluctable. Pour l'homme aussi, ses rapports avec Dieu sont une nécessité à laquelle personne ne peut se soustraire; mais que cette dépendance à l'égard de Dieu, que cette aspiration vers Lui deviennent amour conscient, beauté, harmonie, et forment la source du mérite et de la félicité, c'est l'affaire de la liberté.

3. — Impossibilité d'une fin privée de raison.

Il n'y a qu'un œil doué du sentiment du beau qui puisse saisir la beauté. Ceci ne fait pas de doute. De même, pour apprécier l'harmonie, il faut d'abord la posséder en soi. Or, il y a des gens qui paraissent n'a-

(1) Plato., *Gorgias*, 63, p. 508, a.

voir de sentiment ni pour l'une ni pour l'autre. Assurément, ils ne sont pas venus au monde sans dispositions pour la beauté et l'harmonie, (car chacun en apporte quelques-unes, les uns plus les autres moins) ; mais beaucoup s'entourent tellement de laideurs, se meuvent si longtemps dans la dissonance, qu'à la fin celles-ci ne les choquent plus. Et puis, il faut ajouter que leur âme a vécu plus longtemps encore dans cet état, sans que l'orgueil ou la lâcheté lui ait permis d'en sortir. Alors ils s'y complaisent et finissent même par trouver une véritable satisfaction intime à dépouiller les autres de beauté et d'harmonie, et à les troubler autant qu'ils peuvent.

Telle est la route psychologique que la nouvelle philosophie a parcourue pour arriver à la négation complète de toute fin, et pour effacer par là impitoyablement, dans l'histoire et dans l'attention de tous les peuples, la véritable beauté de la vie. Il n'y a qu'un cœur malade qui puisse oser de telles entreprises. Il faut même un cœur, atteint d'une de ces maladies semblables à certains états qui, par suite d'un ébranlement profond dans la santé, produisent cette prédilection bien connue pour les odeurs insupportables et les mets excentriques. Les hommes ont toujours été malades, et dans la chaleur de la fièvre ils se sont souvent détournés de leur véritable fin.

Autrefois cependant, même aux jours du paganisme, ils avaient toujours gardé suffisamment d'intelligence pour comprendre qu'ils faisaient fausse route. Ils se sentaient mal à l'aise. Mais ils le sentaient, savaient l'avouer et désiraient, du moins pour leur bien-être, revenir dans le droit chemin, pourvu que cela ne leur demandât pas de trop grandes luttes et de trop grands sacrifices. C'est ce que nous montre l'examen attentif de l'ancienne philosophie sur la fin des actions et de la vie humaine, sur la félicité et le bien suprême.

Maintenant, depuis que Spinoza a donné le ton en

niant l'idée de fin (1), la philosophie est tombée dans un état complet d'aliénation mentale. Ce qu'on a cru dans le passé, ce qu'on croit encore aujourd'hui partout où, selon les idées des anciens, on considère comme une injustice et un non-sens de vivre et d'agir sans fin, la philosophie s'en fait une gloire spéciale. Elle nie catégoriquement l'existence de la fin. La nouvelle sagesse du monde est semblable à un homme pris de délire, qui saute en bas du lit, court de côté et d'autre sans savoir où il va ni pourquoi il se livre à ce manège, ou bien encore à celui qu'enveloppent les brouillards de la folie, qui évite les chemins fréquentés, se précipite çà et là, ne veut suivre aucune direction, retourne sur ses pas dès qu'il vient à heurter un obstacle, et cela jusqu'à ce qu'il se soit brisé un membre ou ait péri victime de quelque accident. De fin, la philosophie n'en connaît pas ; elle ne veut pas en entendre parler. Comme une folle, elle se rit de quiconque veut lui indiquer une route déterminée ; elle entre en fureur lorsqu'on veut lui mettre la camisole de force et qu'on ose lui dire qu'elle ne doit pas ainsi marcher à l'aveugle, dans les nuages, mais se diriger, elle aussi, vers une fin déterminée. Ici cesse toute entente. Etre sans fin, vaut tout autant pour l'humanité, (et c'est à juste titre), que de vivre sans la raison ou sans l'usage de la raison. Si la philosophie ne comprend pas cela, il faut la laisser continuer son chemin, car elle marche dans une voie que l'intelligence ordinaire évite.

Malheureusement, c'est le chemin que parcourt presque toute la philosophie moderne, depuis Spinoza et Descartes. La majorité des philosophes comprend des hommes qui se croient plus grands que les esprits étroits de l'antiquité, et en particulier de l'antiquité chrétienne.

Ils nient toute idée de fin, tandis que les représentants du Christianisme, prétendent-ils, rabaissent la pratique

(1) Ritter, *Geschichte der Philosophie*, XI, 231 sq., 274.

de la vertu, en disant qu'ils la pratiquent seulement pour arriver à une fin plus élevée. C'est ainsi qu'on peut appliquer à la lettre à la moderne philosophie, la parole amère dont Neusebach, si nous avons bonne mémoire, se servait un jour dans une lettre à Grimm, à propos d'une puissante intelligence qui venait de s'éteindre : « Il est allé grossir le nombre de ceux qui n'avaient pas de fin. »

4.—La doctrine de la prétendue fin personnelle.

Et cependant, nous ne pouvons nous empêcher de dire qu'il n'est pas tolérable de voir un homme sans fin, sans plan, sans chemin, parcourir montagnes et vallées, semblable à Oreste fouetté par les Furies ou à Ahasverus l'éternel juif-errant. Mais ce qui est le plus horrible, ce qui pousse l'indignation à son comble, c'est quand une philosophie se moque de l'homme au point, (qu'on nous pardonne l'image, mais il n'y en a pas d'autre pour représenter ce traitement indigne qu'elle lui fait subir), de s'amuser avec lui comme on s'amuse avec un jeune caniche à qui on met la queue dans la gueule. C'est en vain qu'il essaie de courir ; il tournoie sur lui-même jusqu'à ce qu'il tombe. Exercé sur un animal, ce jeu n'est ni très noble ni très spirituel ; mais que penser lorsque la philospohie ne trouve rien de mieux que de ridiculiser l'homme de cette façon ? Or c'est ce qu'elle fait quand elle lui enseigne qu'il n'a pas d'autre fin que lui-même. Que l'homme, dit-elle, soit à lui-même sa propre et unique fin.

Comment cette doctrine si contraire à la raison et à la morale a-t-elle pu prévaloir sur l'humanité pendant si longtemps, et d'une manière générale, c'est une de ces énigmes historiques qui rentrent dans le domaine de la psychologie. Au psychologue aussi il appartient de découvrir comment la philosophie, loin de pénétrer la sottise de cette doctrine, a pu toujours s'en glorifier de plus en plus, comme si elle avait trouvé une sagesse incomparablement plus sublime que toute sagesse transmise par une révélation divine.

Les Stoïciens avaient déjà posé ce principe. C'est d'eux

que l'ont reçu le rationalisme antique, le rationalisme arabe du moyen âge et le rationalisme des temps modernes. Par contre, les Chinois, l'ont trouvé d'eux-mêmes, sans avoir eu de Stoïciens comme prédécesseurs Ce principe est donc, plus que tout autre, l'expression la plus pure du rationalisme étroit, bourgeois et chinois. « Faites le bien pour l'amour du bien. Pratiquez la vertu pour l'amour de la vertu. La vertu est la fin personnelle. Il ne lui en faut point d'autre ; elle ne peut même pas en avoir une autre. » C'est bien là un des premiers principes fondamentaux de toute morale antichrétienne. Comme elle se plaît à le dire, avant que l'humanité ait appris à pratiquer le bien seulement pour l'amour du bien, il n'y avait rien de bon sur la terre. C'est une preuve que le rationalisme a trouvé ici une de ses armes principales. C'est pourquoi jadis dans les fameux grands séminaires autrichiens, les malheureux candidats à la charge pastorale devaient avant tout s'attacher à se former eux-mêmes, et à former les âmes qui leur étaient confiées, à une moralité et à une religion exempte de bigoterie, d'après ce principe : « la fin de l'homme n'est ni Dieu ni la glorification de ses perfections divines, mais c'est l'homme qui est à lui-même sa propre félicité » (1).

5. — Absurdité de la doctrine de la fin personnelle.

Le nouveau rationalisme est peut-être excusable jusqu'à un certain point d'avoir tiré ce principe de l'arsenal de l'ancienne incrédulité, si nous pensons à la manière étroite et mesquine dont certains défenseurs de la foi abusent de l'idée de fin.

On pouvait certes beaucoup mieux comprendre le mot de fin et ne pas vouer à la risée et au mépris la pensée qu'il éveille en nous, comme l'a fait à sa manière, dans un certain degré, le rationalisme croyant, particulièrement dans le sein de l'Eglise protestante. Son frère jumeau, le rationalisme radical, incrédule, avait la partie facile. Déjà, à cette époque, les titres d'une foule

(1) Brunner, *Die theol. Hofdienerschaft Josephs des Zweiten*, 372.

d'ouvrages, avec lesquels on pensait devoir sauver la foi, montrent combien l'abandon des anciens aperçus, si grands et si larges, sur la foi naturelle avait rendu les hommes insipides et bornés. Nous trouvons alors une brontothéologie, une lithothéologie, une insectothéologie, une acridothéologie, une mélittothéologie, et un nombre considérable de traités analogues, luttant avec ceux-ci pour la bizarrerie des dénominations (1). Au fond, les apôtres qui prêchent la modération comme fin, se soucient peu d'un éclair, d'une étincelle, d'une tortue, ou d'un poisson. Ce qu'ils veulent, c'est, selon leurs expressions propres, convaincre les plus incrédules que les doctrines de la foi, telles que les comprend le rationalisme, et qui sont naturellement délayées et peu claires, doivent être vraies. Or, pour y arriver, ils se contentent de la moindre chose. Ils ne peuvent ni ne veulent comprendre qu'il y ait des fins plus élevées, ou une fin suprême et finale bien au-dessus de celles vers lesquelles on ne peut faire un pas sans se heurter le front, une fin en un mot qu'il faut chercher dans le supra-sensible et le surnaturel. Leur fin, à eux, n'est rien autre chose que l'avantage immédiat et prochain qu'ils peuvent retirer d'une chose ou d'une action. Si je plante un arbre avec cette pensée que les générations futures en recueilleront et l'ombrage et les fruits, c'est une action sans fin, dira ce rationalisme étroit. Pour eux, il n'y a de vraie fin que ce qui produit instantanément son effet visible et saisissable. Ils ne connaissent pas de fin pour l'intelligence, ils n'en connaissent que pour l'œil, pour la main, la bouche, et l'on pourrait dire aussi pour le nez. Quant à une fin qui soit au-dessus de cette terre, pour ne pas dire au-dessus de l'étroite cité dans laquelle ils vivent, ils n'y peuvent même pas penser. Quand ils voient aborder de pareilles questions, tout commence à tourner autour d'eux. Quelques exemples pourront montrer

(1) Pünjer, *Geschichte der Religionsphilosophie*, I, 401.

combien ces subtilités rationalistes en matière de foi sont incapables de produire seulement une grande pensée. Ainsi, une des apologies de la foi au point de vue rationaliste, dans le genre de celles que nous avons vues plus haut, s'appuie sur la considération du monde stellaire pour prouver l'existence de Dieu. C'est assurément là un point de départ qui peut ouvrir de magnifiques horizons. Mais de quelle utilité sont les grandes idées pour le rationalisme ? D'ailleurs, où pourrait-il les puiser ? Tout est si naturel pour lui !

La médiocrité, pour ne pas dire la mesquinerie, lui suffit toujours. Il en est de même ici. « Celui qui considère les étoiles, dit le spirituel auteur, doit comprendre aussitôt qu'elles révèlent une intelligence supérieure. Car il n'y a qu'une telle intelligence qui puisse organiser les choses d'une façon si ingénieuse, que les gens qui rentrent tard chez eux trouvent suffisamment de lumière dans la rue pour ne se casser ni le cou ni les jambes. » Avec ces preuves triviales, qui justifieraient bien mieux pour les livres qui les contiennent le nom de « philosophie de café », que l'appellation pompeuse « d'astrothéologie » et autres, on était pleinement satisfait aux époque de raison qui les voyaient naître.

Sur cette même voie de la logique serrée, se présente un autre ouvrage dont le contenu ressemble à celui du premier, et qu'on pourrait nommer d'après les matières qu'il traite, « théologie de la nuit ». « Il n'y a qu'une sagesse suprême, nous dit-il, qui ait pu concevoir l'idée de créer la nuit. Et cette création a eu lieu pour nous permettre d'exécuter tels travaux que nous ne pouvons pas faire pendant le jour, ou faire seulement d'une manière imparfaite, par exemple : la chasse aux oiseaux et la pêche ». Par contre, un autre ouvrage, auquel, après mûr examen, on peut donner le nom de « théologie du jour » essaie de nous démontrer quel puissant esprit doit être celui qui a créé la lumière, et il appuie sa démonstration sur ce que la lumière nous permet

d'exécuter ce que nous ne pouvons pas faire commodément le soir (1).

C'est toujours d'après le même système qu'un esthète postérieur, Sulzer, produisit dans sa jeunesse une « théologie des cerises, » dans laquelle il prouve comment ce fait, que les cerises ne mûrissent pas en hiver, démontre à lui seul une bonté divine immense. En hiver en effet, au moins d'après son jugement, elles seraient loin d'avoir la saveur qu'on leur connaît. Il passe ensuite aux raisins, qui ne mûrissent pas en été, parce que la chaleur du soleil changerait le vin nouveau en vinaigre (2).

Mais celui qui met le couronnement à toute cette littérature, c'est l'illustre et bon Brockes. Il a essayé de réunir dans un poème à la fois physique, moral et théologique, toutes les subtilités que ses devanciers avaient consignées en prose. On comprend facilement que la matière ne prêtait pas beaucoup à l'enthousiasme. C'est ainsi qu'il nous prouve l'existence de Dieu par une considération sur le chamois. Elle est en vers ; mais par sa froideur elle ferait rougir la prose.

« Sa graisse est un remède contre la phtisie, son fiel excellent pour la vue. Sa viande est bonne à manger ; son sang guérit le vertige. Sa peau ne nous est pas moins utile. Est-ce que dans cet animal ne rayonnent pas l'amour, la sagesse, la toute-puissance du Créateur (3). »

Il n'y a donc pas lieu de s'étonne qu'une telle conception du monde n'ait pas eu comme résultat un grand nombre de conversions à la foi chrétienne. Le chinois rirait de bon cœur, s'il voyait les liens de parenté qui l'unissent à une étroitesse d'esprit aussi insipide que celle-là. La foi n'a rien de commun avec ces rêveries. D'ailleurs, elle n'en tirerait aucun avantage. A considérer le point de vue où se place ces esprits étroits ils nous apparaissent presque risibles. Mais si quelqu'un

(1) Zeller, *Geschischte der deutschen Philosophie*, 306 et sq.
(2) *Id.*, 311. — (3) Pünjer, *Religionsphilos.*, I, 402.

n'a pas le droit de s'en amuser, c'est bien le rationalisme anti-chrétien. Est-il un terrain sur lequel l'incrédulité ait pris un essor plus élevé, ouvert de plus larges aperçus, manifesté des vues plus libres? Non !

Ce rationalisme est encore plus étroit quand il s'agit de la compréhension philosophique de l'idée de fin. Pour lui, les perspectives si limitées de cette affectation bornée, qui consiste à prendre la modération comme fin sont encore trop larges. Le rationalisme des Luthériens orthodoxes dont les vues sont loin d'être étendues, et celui des Illuministes catholiques wolfiens et kantistes, comprend encore que, si on se propose une fin de l'autre côté d'un fleuve, on puisse passer sur un pont, pourvu toutefois qu'il ne soit pas trop long. Mais, le rationalisme de l'aveugle hétérodoxie philosophique pense avec le juif : « qu'il n'y a pas de pont, et que l'eau frémit d'horreur devant une poutre comme le cheval qui se croit au bout du monde, quand il est arrivé au bord d'un fleuve ». Une longue contemplation de Dieu ne produit aucun changement chez ces subtils pasteurs de la Bible ; mais ils veulent quand même le servir. Ils croient le faire effectivement pourvu qu'ils entrevoient l'espérance de quelques avantages tangibles qui ne dépassent pas les limites de ce temps et de ce monde. C'est là-dessus qu'est basé le culte qu'ils lui rendent. Il faut que ces prêtres supra-raisonnables de Spinoza et de Bouddha aient fait de tristes expériences avec le Dieu qu'ils ont découvert si différent du vrai Dieu du ciel et de la terre, comme avec la morale qu'ils opposent à la morale chrétienne, pour qu'ils ne leur garantissent aucun crédit ou qu'ils limitent ce crédit à un temps très court. Ils font absolument comme les sauvages quand ils vendent un objet. Ils le placent devant eux, le fixent des yeux, posant une main sur lui tant que l'autre n'en tient pas solidement le prix. La forme la plus grossière de la vente de la pensée est assurément le principe tant vanté de la fin personnelle. De même que le troc

des sauvages, dans sa simplicité la plus rude, trahit l'inhabileté des pauvres anthropophages à séparer l'idée de valeur supra-sensible de la marchandise qui tombe sous les sens, ainsi en est-il de cette doctrine. Elle prétend que l'homme et tout être en général n'ont pas d'autre fin que celle qu'ils portent en eux, la fin qui consiste à pratiquer la vertu pour l'amour d'elle-même, et à faire chaque action pour le même motif. C'est évidemment un signe que l'intelligence est encore dans un état rudimentaire. La philosophie devrait rougir d'étaler un tel témoignage de sa pauvreté. Pour en arriver là, il n'est pas nécessaire d'être un savant, ni d'avoir une culture d'esprit considérable. Nous espérons même, avec notre catéchisme pouvoir conduire un enfant jusqu'à lui faire comprendre comment chose et fin, action et fin, sont deux réalités complètement différentes, qui non seulement ne peuvent pas être unies, mais ne peuvent également ni être confondues, ni se pénétrer l'une l'autre. Et de fait, ce sont ces choses que tout homme qui pense saisit facilement, s'il ne porte pas dans son cœur des préjugés ou des motifs particuliers qui l'empêchent de se rendre à l'évidence.

6.— Immoralité de la doctrine de la fin personnelle.

Cette doctrine, qui consiste à s'envisager soi-même comme sa propre fin, n'est pas seulement contraire à la raison, elle est encore immorale. Déjà saint Augustin lui « reproche d'avoir une forte dose de présomption et d'orgueil (1) ». C'est en cela que se trouve l'attraction secrète qu'elle exerce visiblement sur les hommes. Elle détériore l'intelligence et flatte l'orgueil. Quand le monde s'attache avec opiniâtreté à une chose déraisonnable, il n'y a pas à douter longtemps qu'il y trouve son compte. Dans le cas présent, c'est manifeste. Il retire de cette doctrine deux avantages, qui montrent suffisamment combien elle est condamnable.

D'abord, il s'affranchit de l'obligation de pratiquer la

(1) Augustin., *Civ. Dei*, 19, 25.

vertu. Plus on parle de vertu, moins on la pratique. Mais si on ne parle plus de la vertu comme d'un devoir, si on la considère seulement au point de vue esthétique, c'en est fait de la pratique. On peut admirer sincèrement le beau : pour cela, il n'est pas nécessaire d'être l'artiste qui le produit ; mais ce sont précisément ceux-là qui en parlent avec le plus d'ardeur qui se mettent le moins en peine de le réaliser. Il en est de même ici.

En cette matière, nous pouvons déjà nous fier au jugement des anciens. Ils avaient assez d'occasions pour se convaincre de ce que devient la moralité quand on imite les docteurs stoïciens, en prêchant sans cesse à l'humanité qu'on doit faire le bien, non point par crainte de la punition, ni par espoir de la récompense, mais uniquement pour la beauté de la vertu. Et, lorsqu'ils font connaître les tristes expériences qu'ils ont faites, il y a tout lieu de croire qu'on ne leur reprochera pas de tenir le langage qu'ils tiennent uniquement par suite du préjugé chrétien dont ils ont hérité. Or les observations qu'ils ont pu faire nous sont connues par trois esprits très différents : le premier est un philosophe sérieux et un homme d'Etat, le second est un poète léger, et le troisième un moraliste rigide. Tous les trois s'accordent d'une manière curieuse, et à la lettre sur ce point : que cette doctrine est la mort de toute moralité. L'un d'eux, Ovide, conforme en cela avec la légèreté de son caractère, est celui qui prend la chose le moins au sérieux. « Sur des milliers d'hommes, dit-il, à peine en trouveras-tu un seul, qui pense que la vertu porte avec elle sa récompense. L'honneur même d'une belle action, si elle reste sans salaire, ne touche pas. On regretterait d'être gratuitement vertueux » (1).

Cicéron est déjà plus sévère. Il demande « combien trouverait-on d'hommes qui, assurés du secret ou de l'impunité, fussent capables de s'abstenir d'une injus-

(1) De Ponto, *Eleg.*, 2, 3, 11 sq.

tice » (1). Enfin, Juvénal paraît douter complètement de la pratique de la vertu, car il dit : « Supprimez l'attrait des récompenses, qui embrassera la vertu pour elle-même ? (2) »

Cependant ceci serait encore le moindre des maux. Mais, comme nous l'avons déjà insinué plus haut, cette prétendue pratique de la vertu, pour l'amour de la vertu, est tout plutôt que la vertu. Elle favorise la recherche de soi-même dans ce qu'elle a de plus raffiné. Celui qui ne fait pas le bien pour une fin plus élevée, vers laquelle il se dirige, mais qui le fait pour l'amour de soi et pour pouvoir se dire qu'il a fait purement le bien, celui-là grandit dans sa prétendue vertu comme cette femme courbée dont parle l'Evangile, « et qui ne pouvait pas regarder en haut » (3). La malheureuse créature était tellement courbée qu'elle ne pouvait regarder que soi. Et que voyait-elle ? Un être difforme et rien de plus. Or, c'est ce genre d'activité et de vertu estropiée qu'offre chacun de ceux qui vivent et travaillent selon la doctrine de la fin personnelle. Que deviendrait le corps s'il prenait fantaisie à l'estomac de se considérer comme étant à lui-même sa propre fin ? Si le dentiste en faisait de même pour son art, et qu'il voulût à tout prix faire disparaître le mal de dents, le contre-coup de l'opération ne se ferait-il pas sentir sur les yeux ou sur le cerveau ?

Chacun voit clairement que dans le cas présent la fin personnelle serait le plus grand des malheurs. En est-il autrement, si quelqu'un mange simplement pour manger et non pour vivre, s'il joue simplement pour jouer et non pour se récréer, s'il use du droit du mariage seulement pour le plaisir et non pour la fin du mariage lui-même, s'il tient à l'honneur seulement pour l'honneur, s'il punit, parle et jure, simplement pour punir, parler et jurer ? Toutes ces choses sont assurément bonnes, si elles sont faites pour un fin permise

(1) Cicero., *Offic.*, 3, 17, 72.
(2) Juvénal, 10, 141 sq. — (3) Luc, XIII, 11.

plus élevée. Si, au contraire, on les fait « en se proposant soi-même comme fin, elles ne sont pas exemptes de péchés » (1).

C'est un chemin qui doit fatalement conduire au péché et à la mutilation de la vérité, si l'esthète croit pouvoir pratiquer sa science, et l'artiste son art, sans avoir égard au commandement qui impose la moralité. C'est un péché, et de plus une caricature, si le pédagogue, le juriste, le diplomate traitent chacun leur spécialité, exclusivement selon leurs vues et leur utilité personnelles. En un mot, même la pratique de la vertu, et, à plus forte raison, toute autre action qui est faite pour elle-même, conduit au péché ; elle-même est un péché.

7.— Les six qualités de la fin.

De tout ceci résultent trois principes indiscutables. D'abord, il est absolument certain que, s'il y a une fin, (et la saine intelligence humaine ne laisse discuter cela par aucune philosophie), cette fin ne peut pas être placée dans l'homme ni dans son activité ; elle doit être située à une certaine distance, et cette distance, il ne faut pas la chercher trop près. Le ridicule de ce rationalisme étroit du siècle précédent, qui donne la modération pour fin, et dont on a parlé plus haut, vient justement de ce qu'il n'a pas mis assez de distance entre les choses ou les actions et leur fin. De là l'étroitesse de son jugement.

En second lieu, il est clair également que cette distance qui sépare de la fin n'est pas une distance quelconque, allant dans n'importe quelle direction, c'est une distance allant de haut en bas. En d'autres termes, la la fin est quelque chose de plus élevé que l'acte ou la chose qui lui est subordonnée. Un germe qui ne tend pas à monter, demeure germe. S'il ne périt pas complètement, en tout cas il ne croîtra pas. Une dextérité qui ne poursuit pas une fin plus élevée demeure métier ou

(1) Propos. damn. 8, 9, ab Innoc. XI, d. 2. Mart. 1679 (Denzinger, *Enchiridion*, 1025, 1026.)

imitation servile, mais elle ne deviendra jamais un art. Une pédagogie qui n'élève pas pour une fin plus haute, dégénère en dressage. Il n'y a qu'une fin plus élevée qui rende nos actions humaines et morales. Sans cela, nous n'avons que deux alternatives à choisir : ou bien manger, dormir, faire usage de nos penchants et de nos forces à la manière de l'animal, ou bien, si cela nous fait rougir, renoncer par orgueil à toute espèce de jouissance sensible dont la pauvre nature a besoin, comme le font les Brahmanes, les Fakirs et les Kathares, sombrer complètement, ou périr dans la boue.

En troisième lieu, si la fin est au-dessus de nous, nous ne sommes pas libres d'aspirer vers elle ou non, selon notre bon plaisir. Le bon plaisir nous dirige toujours en bas. Or, telle n'est pas la fin des choses et de notre activité. Parmi celles-ci, il peut y en avoir qui soient laissées au choix de l'homme. Dans ce cas, c'est à lui de s'en servir ou non. Mais ce qui n'est pas en son pouvoir, c'est de leur déterminer une fin à sa guise. Quand il s'en sert il doit les subordonner, de même qu'il doit se subordonner, lui aussi, à la fin qui leur est fixée. « Chacun, dit l'apôtre, est libre de vivre continent ou non, car chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre » (1) ; mais si quelqu'un ne veut pas observer la continence, il doit se soumettre à la fin d'après laquelle est permis ce qui, dans un autre cas, deviendrait péché grave. Donc, la fin ne possède pas seulement la force intérieure d'attraction qui attire les objets situés au-dessous d'elle, mais elle impose aussi à ces objets l'obligation de tendre vers elle.

L'hypothèse où la fin paraît extérieurement plus élevée que les objets qui lui sont soumis n'est pas suffisante pour que ceci se trouve réalisé ; il faut, de plus, qu'elle soit meilleure qu'eux. C'est pourquoi comme les anciens le disaient déjà avec raison, ce qui résulte en quatrième

(1) I Cor., VII,7.

lieu de l'idée de fin, c'est que cette fin doit toujours être « plus parfaite que ce qui se rapporte à elle » (1). « Il n'y a que ce qui est bon, meilleur et parfait, qui ait la propriété et la force d'être un centre d'aspiration et de subordination » (2). « Ce qui est imparfait n'aura jamais la valeur d'une fin véritable » (3). « Seules, les choses auxquelles on peut arriver comme étant le bien, le mieux et le meilleur remplissent ces conditions » (4).

De là, surgit naturellement un cinquième principe. Quand un être aspire à une fin, il le fait seulement pour se rapprocher de sa perfection et se mettre en communication avec elle. C'est ce qui fait la différence entre la violence et la fin. Celui qui se soumet à la violence n'a que la violence devant les yeux. Il agit ainsi non point parce que cette violence est meilleure de sa nature, mais à cause de la supériorité extérieure qui paraît en elle. En se soumettant à elle, il n'attend de sa part aucun perfectionnement, car la subordination à la violence ne profite pas à lui, mais à elle. Si elle rapporte quelque chose, c'est uniquement à elle; et ce quelque chose est ou un surcroît de puissance extérieure, une augmentation de perfectionnement intérieur, ou du moins hommage et reconnaissance à l'une ou à l'autre. Mais il en est tout autrement de la fin. Ici, pas de force extérieure; ce qui produit la soumission, c'est une impulsion secrète qui jaillit de la fin elle-même. Si on se soumet, si on aspire à elle spontanément, c'est dans la seule intention de devenir plus parfait en l'atteignant. L'homme imparfait qui se soumet à la fin ne lui ajoute rien, ni en bien ni en mal. Ce qui gagne en réalité, c'est l'être imparfait qui s'approche d'elle.

C'est pourquoi, en sixième lieu, on aspire à la fin parce qu'on cherche en elle satisfaction et repos. Rien n'aspire à une fin uniquement par l'amour pour elle.

(1) Aristot., *Rhetor.*, 1, 7, 8, 9, 13, 16 ; *Magna moral.*, 1, 2, 6 .
(2) Aristot., *Rhetor.*, 1, 6, 22 ; *Natur auscult.*, 2, 3, 5.
(3) Aristot., *Polit.*, 8, 4, 4. — (4) Aristot., *Cœlo*, 2, 12, 7.

La raison pour laquelle on l'a toujours devant les yeux, est que « tout tend à sa propre perfection (1). » De là vient aussi, (et c'est encore une particularité de la fin), qu'en elle, et en elle seule se retrouve l'être qui aspire vers elle. Celui qui dirige ses efforts vers une chose ou vers une puissance qui n'est pas en même temps fin, lui donne du sien, tandis qu'il ne reçoit rien d'elle pour son propre compte. Celui qui se dirige vers sa véritable fin, reçoit en même temps qu'il donne. Il se donne, mais ce n'est pas la fin qui reçoit, c'est lui-même. Il s'est dirigé imparfait vers cette fin ; en retour il se retrouve parfait. Il aspirait vers cette fin précisément parce qu'il n'était pas satisfait ; en l'atteignant il trouve paix et satisfaction ; car « fin signifie terme (2). » En réalité la fin est une « limite infranchissable située à l'extrêmité la plus lointaine qu'on puisse imaginer (3). » Tout ce qui n'offre pas une limite définitive, un point de repos, par conséquent satisfaction et félicité réelle, n'est pas une fin.

Si telle est la fin en général, il n'y a plus aucune difficulté pour répondre à la question toujours ancienne et toujours nouvelle : Quelle est la véritable fin de l'homme ? 8. — Dieu fin dernière.

A considérer l'histoire, on pourrait croire, qu'en raison des forces humaines et du point de vue purement humain auquel nous nous plaçons ici, cette question soit insoluble. On trouve, en effet, peu de sujets sur lesquels on ait tant réfléchi, qui aient fait couler tant de flots d'encre, suscité tant de réponses diverses, et qui, malgré cela, aient été laissés dans une obscurité si profonde. Il n'est cependant pas difficile de répondre à cette grande question qui ne laisse jamais de repos à l'humanité, et qui vient frapper sans cesse à la porte du cœur bien qu'on l'en chasse des milliers de fois. Il suffit qu'on

(1) Thomas, 1, 2, q. 1, a. 5 ; 1, q. 62, a. 1.
(2) Aristot., *Natur. auscult.*, 2, 6 (9), 9.
(3) Aristot., *Metaphys.*, 4, 162.

n'évite pas à dessein la vraie réponse. Comme le dit énergiquement saint Augustin, la philosophie a fait preuve en cette matière d'une si grande faiblesse, parce que, sérieusement parlant, « elle ne pouvait découvrir la vérité (1). » Nous ajouterons volontiers que souvent, et particulièrement aux temps les meilleurs de l'antiquité, ce n'est pas la bonne volonté qui lui a manqué. Ce qui lui a fait défaut, croyons-nous, c'est le courage qu'exige la vérité ; elle la redoutait, cette vérité. Elle se tenait devant elle ; elle sentait son approche à ce frissonnement mystérieux qui nous annonce la présence d'un être cher et ardemment désiré. Elle n'avait pas la force d'ouvrir les yeux à la lumière dans laquelle elle lui apparaissait. Aujourd'hui encore cette crainte, la plus triste de toutes, la crainte de la vérité, domine le monde. C'est avec raison. Le monde actuel sait qu'il est coupable d'un plus grand péché que le monde ancien. Le seul reproche qu'on adresse à l'antiquité, c'est de n'avoir pas accepté la vérité, tandis que le monde moderne l'a chassée de sa patrie légitime, et ne veut plus la laisser pénétrer dans son foyer. Mais la vérité ne connaît pas la haine. C'est par elle-même qu'elle se venge. Elle se tient immobile devant la porte, car la fixité est sa qualité première, et attend jusquà ce qu'on lui ouvre. Elle ne demande qu'une chose : que nous lui ouvrions afin de pouvoir contempler paisiblement sa face sereine, et de savoir ainsi ce qu'elle est en réalité.

Notre fin ne peut donc être qu'une réalité placée au-dessus de nous, et au-dessus de tout ce que nous voyons, une réalité meilleure que nous et que tout ce qui nous entoure, un quelque chose qui est même ce qu'il y a de meilleur et par lequel nous devenons nous-mêmes meilleurs et plus parfaits, un quelque chose qui ne reçoit rien et qui donne tout, qui existe sans nous, mais sans lequel nous ne pouvons arriver au repos et

(1) Augustin., *Ep.*, 130, 5, 10.

au contentement. Ce quelque chose ne peut être multiple ; il faut qu'il soit un. La raison le proclame à chacun de nous, le cœur bat à son approche, et la langue est prête à prononcer son nom. C'est Dieu. Dieu est la fin de l'homme. Dieu seul peut l'être. En dehors de Dieu, point de fin pour lui.

Il est vrai que pour l'homme, il y a encore « des fins nombreuses et diverses (1) », mais, « ces fins ont elles-mêmes leur fin ; et finalement, elles se confondent toutes dans une fin dernière (2) ». La fin de toutes les fins est ce que nous appelons la fin suprême ou simplement la fin. Et cette fin, c'est Dieu. En lui, toutes les autres fins subordonnées trouvent leur explication, leur sécurité, leur accomplissement et la capacité d'accomplir les devoirs propres qui leur sont imposés. C'est pourquoi celui qui aurait atteint toutes les fins secondaires, mais qui aurait manqué la dernière, aurait vécu sans fin. Celui, au contraire, qui a trouvé en Dieu la dernière fin a trouvé en lui toutes les autres, et les a toutes atteintes.

9. — Il n'y a de félicité qu'en Dieu fin dernière.

Celui-là est en particulier parvenu à une chose sans laquelle il ne peut vivre : sa propre félicité. « Tous les êtres veulent être heureux (3) ». « Ils ne peuvent pas avoir d'autre désir. Il est impossible que l'homme abdique le désir d'être heureux (4) ». Et, « l'activité de n'importe qui n'a pas d'autre cause que cette inéluctable aspiration à la félicité (5) ». Il peut chercher sa félicité dans un faux objet qui ne le contente pas, qui le trompe, qui le rende malheureux ; mais il cherche toujours son bonheur. Quand il s'égare si loin dans les ténèbres de l'esprit et qu'il se rend coupable de tous les méfaits les plus contraires à la nature ; quand il se renie

(1) Aristot., *Ethic.*, 1, 1, 1 sq.
(2) Aristot., *Ethic.*, 1, 2 (1), 1 sq.; Thomas, 1, 2, q. 1, a. 4, 6.
(3) Thomas, 1, 2, q. 5, a. 8.
(4) Augustin., *Confess.*, 10, 10, 29 ; *Mor. Eccles.* 1, 3, 4.
(5) Aristot., *Ethic.*, 1, 12, 8.

lui-même, que cherche-t-il encore dans sa ruine? La félicité.

C'est bien là précisément le plus grand malheur des hommes, de porter en eux ce désir de bonheur, indélébile, insatiable et de chercher toujours à le satisfaire par des choses qui ne sont ni capables de le combler ni dignes d'eux.

On ne peut considérer l'agitation de ce pauvre monde aveugle sans éprouver une profonde douleur. Il y a des âmes si nobles qui ont des illusions si terribles! N'ont-elles donc personne à qui elles puissent se confier pour les conduire dans le droit chemin? Ou bien, après toutes les déceptions qu'elles ont éprouvées, ont-elles donc perdu le désir de parvenir à la félicité? Non! assurément non! Malgré tous ces changements auxquels elles sont en butte, elles ne peuvent ni se dépouiller de la foi au bonheur, ni éteindre la soif dévorante que ce bonheur fait naître en elles.

Les preuves qu'on en peut citer, sont ces tentatives sans fin qu'elles font pour trouver quelque objet qui remplisse leur cœur. Aujourd'hui c'est le théâtre, demain c'est une fête; ici, c'est un jeu, une danse, une fade conversation; là, une musique, une orgie, de viles débauches où l'on s'oublie soi-même; plus loin, c'est l'apaisement de la conscience dans une élévation passagère à un repentir sans force, à une moitié de prière. Jamais de pensées sérieuses, ou bien le bel esprit, les occupations fantaisistes, les lectures vides; finalement ce sont des journées entières passées dans le *far-niente*, dans l'abrutissement et dans l'enivrement de rêves voluptueux. Le silence du cœur devient insupportable. et on le remplace par ces penchants invétérés qui entraînent vers la parure et les délices, par tous ces désirs de voir et d'être vu, par les médisances funestes et les conversations dangereuses. Trompées des milliers de fois, les victimes de ces folies cherchent encore la félicité; mais elles la cherchent toujours dans des choses

qu'elles savent parfaitement ne pouvoir la donner. C'est ainsi que dans le désert le voyageur brûlé d'une soif ardente, poursuit le mirage trompeur qui lui présente la source rafraîchissante et l'ombre délicieuse. Mais à l'instant où il croit les atteindre, tout s'est évanoui dans un nuage. Doublement épuisé, il s'affaise sur le sable brûlant. Alors le mirage apparaît de nouveau, le voyageur se lève pour reprendre sa course, plus altéré qu'auparavant, et il est trompé une seconde fois. Supposé que le mirage frappe une troisième fois sa vue, il fera comme pour la première et pour la seconde : il renouvellera les mêmes efforts, et peut-être avec une ardeur toujours croissante.

Ainsi agit le monde si digne de pitié, car le penchant à la félicité ne meurt pas plus que Dieu qui le produit, et que l'âme dans laquelle il repose. Si ces pauvres âmes avaient seulement quelqu'un pour leur indiquer le droit chemin qui conduit à la vraie fin ! Mais hélas ! ceux qui les entourent, ceux qui se pressent autour d'elles sont des flatteurs, des séducteurs, des panégyristes ; ce sont les compagnons de leurs péchés, ce sont ceux qui oppriment leur conscience, qui obscurcissent leur intelligence. Il n'est personne pour leur dire la vérité.

Ce qu'il y a de plus affligeant dans tout cela, c'est que cette situation est un peu leur faute. Leur tâche serait plus facile si quelqu'un leur montrait le chemin de la source qui seule peut leur éviter de mourir de soif. Mais qui sait ? peut-être ont-elles dans leur voisinage cet ami de la vérité, et ne laissent-elles pas approcher ce sauveur de leur vie ou lui ferment-elles la bouche. Et si elles sont malheureuses parce qu'elles n'ont personne, n'ont-elles pas en elles le héraut de la vérité ? Pourquoi ne laissent-elles point parler leur conscience ? Pourquoi n'interrogent-elles pas leur raison ? Elle connaît la vérité, cette raison ; elle la dit. Si seulement on voulait l'entendre ! Pourquoi languir de soif dans ce désert ? C'est ainsi que jadis gisait Agar, attendant la mort. Et

la source d'eau vive coulait à côté d'elle. Mais elle pensait à autre chose et cherchait ailleurs, jusqu'à ce que l'ange lui ouvrît les yeux (1) ». Toi aussi, ouvre les yeux. Pourquoi cherches-tu en dehors de toi ce que tu peux trouver si facilement dans ton cœur ? La source d'eau vive, ou plutôt l'inépuisable océan de la vie murmure si près de toi ; et tu t'obstines à mourir de soif sur ses rivages ? Des milliers de personnes sont venues à cette source, « ont puisé de cette eau et n'auront plus jamais soif (2) ». Des milliers viennent encore chaque jour à cette source de vie, à cette mer de consolations, à ce soleil de vérité. Elles s'approchent de lui, semblables à ces étoiles qu'a chantées le poète en vers si magnifiques. « Là, comme à leur fontaine, les autres astres se réparant puisent la lumière dans leurs urnes d'or, et c'est là que la planète du matin dore ses cornes. Par impression ou par réflexion, ces astres augmentent leur petite propriété » (3).

Il n'y a que toi qui aies les mains vides parce que toi seul tu restes en arrière. N'as-tu pas suffisamment éprouvé que tous les autres biens sont trop petits et trop instables, qu'ils ne peuvent ni te rassassier ni te rester fidèles ? Tente donc enfin un essai avec le seul bien qui soit réellement bon, et éternellement fidèle quand il trouve quelqu'un pour le recevoir en toute sincérité, le « seul bien qui soit vrai, et dont la hauteur atteint l'infini » (4). Tu désires la vérité, car tu ne peux vivre sans elle ; or en lui, tu possèdes la vérité suprême. Tu as soif de consolations ; or il est la suprême consolation et le seul vrai consolateur. Ce que tu possèdes, tu veux le posséder avec sûreté, tu veux être garanti contre la crainte de le perdre jamais. Il est la vie éternelle et il communique cette vie à tous ceux qui se donnent à lui. Si tu possèdes la vérité, la consolation,

(1) Genes., XXI, 19. — (2) Joann., IV, 13.
(3) Milton, *Paradis perdu*, 7, 364, et sq.
(4) Augustin., *Mor. Eccl. cath.*, 1, 3, 5.

la vie et le souverain bien, que peut-il encore te manquer ? Et si rien ne te manque, alors tu es rassasié, tu es en repos, tu es satisfait, tu es heureux.

Celui qui a reçu la mission de veiller sur les âmes a souvent l'occasion d'en rencontrer avec lesquelles il ne sait littéralement que faire. Elles sont froides comme le marbre, lourdes comme le plomb, fermées comme si on les avait scellées de sept sceaux. Ces âmes sont rares parmi les pauvres ; mais on les trouve plus fréquemment parmi ceux qui sont fiers de leur culture, et qui ont joui de tout ce que la terre peut leur offrir. Ceux là, l'orgueil et les plaisirs leur ont fait perdre Dieu, leur fin, en même temps qu'ils se perdaient eux-mêmes. Mais c'est une chose qu'ils ne veulent avouer à aucun prix. Ils ne veulent même pas la laisser percer. Et cependant, on ne la remarque que trop. « Ils se posent avec autant d'assurance que s'ils portaient en eux des œuvres de justice » (1). Des fautes, ils n'en connaissent pas. A chaque exhortation, ils opposent un cœur d'airain. Chaque interrogation les blesse comme si un indiscret voulait pénétrer dans leur plus secrète demeure. Accoutumés à n'entendre jamais une parole énergique, ils semblent considérer le langage de la douceur comme un droit qui leur est dû. Faut-il laisser ces pauvres âmes abandonnées à leurs propres forces ? Mais, après qu'elles ont perdu leur fin, elles sont elles-mêmes perdues. 10.— Notre malheur et notre félicité.

Comment les ramener à leur fin et à elles-mêmes, si elles rendent tout rapprochement impossible ? Il y a encore un moyen de s'en tirer et qui réussit souvent. Etes-vous heureux ? Pas de réponse, quoique pas de réponse soit aussi une réponse. Mais il nous faut une ouverture pour leur glisser une parole sérieuse, une clef pour ouvrir cette triple cuirasse qui enserre leur poitrine. Vous avez été heureux, autrefois, n'est-il pas vrai ? — Un profond soupir est la réponse. — Y a-t-il longtemps

(1) Eccl., VIII., 10.

de cela ? — Malheureusement. — Ne l'êtes-vous plus maintenant? — Non ! — Voudriez-vous de nouveau le devenir? — Heureux? Moi, de nouveau heureux? Qui me parle de bonheur? Mais certainement ! — Vous, pas plus qu'une autre créature, n'êtes créé pour le malheur. — Alors que faut-il pour être heureux? — Je vous donnerai seulement deux mots de saint Augustin. Ils sont courts, mais ils comprennent tout. Lui aussi était jadis dans un malheur sans nom. Il est devenu heureux au delà de toute expression. C'est pourquoi personne n'a eu au même degré que lui le talent de nous dépeindre la source du malheur et du bonheur de l'homme. Ecoutez ce qu'il dit du malheur : « Vous avez ordonné, et il en est ainsi, ô Dieu, que tout esprit qui n'est pas dans l'ordre soit à lui-même son tourment » (1) ! Comprenez-vous cela ? — Oh ! oui, je ne le comprends que trop ! — C'est aussi ce que cet homme a compris, et avec cela il a tout dit. Il n'aurait rien pu dire de mieux. — Oui je me suis perdu, et en me perdant moi-même j'ai perdu Dieu, et avec Dieu, mon bonheur et mon tout. — Eh bien ! cherchez de nouveau Dieu, et avec Lui vous trouverez ce que vous avez perdu : vous-même, votre bonheur votre tout. Mais c'est à la seule condition de chercher Dieu de nouveau. Et ici, s'applique la seconde parole du même saint qui connaissait si bien les cœurs : «Vous nous avez faits pour vous Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous » (2).

(1) Augustin., *Conf.*, 1, 12, 19. — (2) Augustin., *Conf.*, 1, 1, 1.

Appendice I.

La prétendue félicité des Anciens.

1. Glorification exagérée de l'antiquité. — 2. Excellence relative des anciens temps. — 3. Caractère oppressif des vues religieuses de l'antiquité grecque. — 4. Idée peu élevée qu'elle avait de l'homme. — 5. Le meilleur était de ne pas naître ; le seul bien qui fut enviable après la naissance était de mourir le plus tôt possible. — 6. Déchirement intérieur des Anciens. — 7. D'où venaient leurs fêtes extérieures ? — 8. Jugements que les connaisseurs ont porté sur l'antiquité. — 9. Jugements des Anciens sur eux-mêmes. — 10. Desseins de Dieu dans la marche suivie par les païens.

1. — Glorification exagérée de l'antiquité.

A notre époque d'efforts prétendus réalistes, l'étude de l'ancienne littérature classique est malheureusement abandonnée ; et cela au détriment d'une formation plus fine, et d'une direction d'esprit plus idéale. Comparativement aux temps passés, le contraste est frappant. Autrefois, on poussait si loin la passion pour l'antiquité qu'on se croyait presque obligé d'honorer les faux dieux et d'imiter les vices des anciens pour leur ressembler par quelques côtés. Il semble que les hommes ne puissent rien faire avec poids et mesure. Même la manière dont ils cultivent l'histoire est ou idolâtrie ou condamnation absolue. Un jugement impartial, une manière de peser tranquillement les bons et les mauvais côtés d'une époque ou d'une personne leur est impossible, ou, du moins, on serait tenté de le croire. L'intempérance d'admiration toujours croissante qu'ils manifestent pour les anciens, et en particulier pour tout ce qui concerne l'antiquité, nous autorise à formuler cette accusation. Ils se moquent des chrétiens parce qu'ils vénèrent avec respect le Sépulcre où fut mis le saint corps du Maître, ou les tombeaux dans lesquels reposent les reliques des Apôtres ; mais une dalle trouvée au Forum et sur laquelle Cicéron a peut-être marché en se rendant aux

Rostres, si toutefois ce n'est pas un Vandale qui l'a jetée là, est pour eux l'objet d'un culte véritablement idolâtrique. Même aujourd'hui, cette extase n'est point passée de mode. Il est vrai que le plus grand nombre manque d'une connaissance exacte de l'antiquité ; mais l'enthousiasme aveugle supplée à cette lacune. La raison qui domine tout cela, raison dont la plupart ne se rendent pas un compte exact, et que plusieurs avouent sans honte, est que les anciens n'étaient pas chrétiens. S'ils portent ainsi aux nues l'antiquité au delà de toute vérité, c'est afin de montrer que le Christianisme n'est nullement nécessaire au monde pour arriver à un développement parfait, à une civilisation intérieure et extérieure, et pour obtenir une félicité sans mélange. D'après la théorie de quelques-uns, on serait tenté de croire que dans l'antiquité classique le ciel était sur la terre, et que le Christianisme a détruit ce ciel parce qu'il en a inventé un autre. Gœthe et Schiller ont déjà manifesté cette prétention et ces blasphèmes; et nous cherchons à les inculquer le plus possible à nos écoliers, au moyen de leurs poèmes. Les socialistes démocrates en font l'application et la contre-épreuve en disant que si le ciel doit être ramené sur la terre, il faut, avant tout, détruire celui qui est là-haut derrière les nuages et dans la tête de la naïve humanité croyante. C'est ainsi que l'idéalisme exagéré et le plus grossier réalisme, comme toujours d'ailleurs, se tendent une main fraternelle.

A nous maintenant de donner de justes éclaircissements sur la question.

2. — Excellence relative des anciens temps.

Nous pourrions nous rendre la réponse facile, si nous limitions notre discussion aux derniers temps de l'ancien monde en décadence. Qu'à cette époque où régnaient d'insupportables abus politiques et moraux ; qu'à cette époque où, d'après le sentiment d'un profond observateur contemporain, les hommes se précipitaient par désespoir dans les débauches les plus honteuses (1) ; qu'à

(1) Eph., IV, 19.

cette époque où la nourriture des animaux les plus repoussants ne suffisait pas pour repaître leur insatiable avidité, et où ils se débarrassaient de cette vie monotone et vide uniquement par dégoût ; qu'à cette époque où le mot de suicide semblait être le dernier que le paganisme sût prononcer, où un Tacite lui-même rejette avec amertume et raillerie la foi à toute providence dirigeante et à toute justice rémunératrice (1), où un Pline, en face de la misère générale qui existait alors, trouvait cette seule consolation que : « même aux dieux, auxquels il était très loin de croire, tout n'arrive pas selon leur désir » (2) ; que, dans de semblables circonstances, le paganisme fût infiniment loin de cette fin qui est la satisfaction intérieure, peu de mots suffisent à le démontrer.

Cependant, on nous oppose les Grecs. Très bien. Mais, où en était le peuple grec, et, si nous voulons aller au fond des choses, où en était-il dans ces jours que nous osons appeler les plus purs du paganisme ? C'est une loi générale qu'on peut prouver par l'histoire, et sur laquelle nous reviendrons plus tard, pour en parler plus à fond, que, là où l'humanité n'a pas été renouvelée par un germe descendu d'en haut, elle se trouve relativement aux biens véritables de la vie, non dans un état de progrès, mais dans un état de recul. Parfois, la civilisation extérieure prospère ; mais la culture de l'esprit et la morale rétrogradent. Il en fut de même chez les Grecs. Les temps anciens, et en particulier les temps héroïques d'Homère, n'atteignent pas l'éclat de vie extérieure qui exista sous Périclès, c'est incontestable. Ils dépassent néanmoins, d'une manière relative en pureté de vie religieuse et morale, toutes les périodes postérieures de l'histoire grecque.

Pour ne pas nous exposer à porter un jugement trop sévère, arrêtons-nous d'abord à cette antiquité. Une

(1) Tacit., *Ann.*, 6, 22, 28. — (2) Plinius, *Hist. nat.*, 2, 5, (7), 10.

hymne, que la tradition nous donne comme venant d'Orphée, nous témoigne de la pureté des traditions religieuses qui, souvent dans ce temps-là, provenaient de la période primitive de l'humanité. Peut-être a-t-elle été remaniée plus tard quant à la forme que nous possédons actuellement, peut-être a-t-elle été ornée de pensées judéo-alexandrines ; malgré cela, il n'y a aucun motif de douter que le fond des idées ne repose sur d'anciens souvenirs. Nous en citons seulement quelques passages (1) :

« Dans une méditation, dirige ton œil sur l'esprit divin.
Ne crains pas la peine de la pensée et marche dans les sentiers de la vertu.
Alors tu reconnaîtras bientôt ce que les sages ont chanté depuis longtemps.
Il y a quelqu'un qui est infiniment parfait, par qui tout a été ordonné.
Ce qu'il a fait, c'est son royaume, qu'il parcourt constamment.
Son regard pénètre tout ; pour lui, le cœur de l'homme est aussi clair que [le cristal de l'eau.]
En dehors de lui, il n'y a personne. C'est alors seulement que tu peux
Bien envisager les choses quand tu le connais. C'est pourquoi dirige ton œil
Sur le monde. Celui-ci te montre clairement la trace de ses pas.
Et la main divine, dont la puissance a tout créé.
A la vérité, je ne le vois pas, un voile l'enveloppe ;
Mais il règne là-haut, au ciel, sur un trône d'or.
Sous lui, repose l'orbe de la terre, semblable à un escabeau pour ses pieds ;
S'il étend les bras, il touche les extrémités de la terre,
Et les montagnes tressaillent jusque dans leurs fondements sous la pres-[sion de son doigt.]
Qu'arrivera-t-il au monde, lorsqu'il se lèvera dans sa colère !
Sa demeure est le ciel, cependant il dirige tout sur terre
Lui seul est le commencement, le centre et la dernière fin (2). »

Ce sont là des enseignements dont ne rougiraient pas les Pères de l'Église. Et ils n'en ont pas rougi. Souvent, ils les ont cités textuellement (3).

3. — Caractère oppressif des vues religieuses de l'antiquité grecque.

Nous avons donc ici la base d'une conception de vie selon laquelle on pourrait certainement vivre pieusement, religieusement et d'une manière véritablement humaine, à supposer qu'on doive atteindre une félicité

(1) Orphica, 1. 2 (Mullach, *Fragm. Philos. Græc.*, I, 166 sq.).
(2) Cf. Plato, *Leg.*, 4, p. 716, a.
(3) Justin, *Monarchia*, c. 2 ; *Cohort.*, c. 15; Clemens Alex., *Cohort.* c. 7. Euseb. Cæsar., *Præpar.*, *Evang.*, 13, 12. ; Theodoret., *Affect. Græc.*, s. 2 (Schulze IV, 735 sq.).

simplement naturelle. Mais posons-nous maintenant ces questions. Parmi les Grecs, même parmi les meilleurs, combien y en a-t-il qui se soient élevés à la hauteur et à la pureté d'un tel idéal? Combien en est-il parmi ceux-ci qui aient vécu conformément à cet idéal, et qui aient trouvé la félicité du cœur qui en est la conséquence? Pour y répondre, nous suivrons un guide d'une valeur reconnue : c'est l'ouvrage de Nœgelsbach sur la théologie homérique. Or, d'après son témoignage il est aussi peu question d'une Providence dans Homère que dans les âges postérieurs (1). La misère de l'homme est générale : il n'y a là-dessus aucun doute (2). Mais où le doute n'existe pas non plus, c'est que cette misère est la conséquence de la colère divine. Quoique le malheureux puisse faire pour se concilier les dieux ses ennemis, il n'est jamais certain d'avoir réussi. Ces dieux sont même ses séducteurs. Chaque fois que, dans ces temps où les mœurs étaient relativement pures, on rencontre une histoire de séduction, les coupables (3) sont certainement des dieux ou des déesses, qui se jettent sans pitié, et avec une joie maligne, sur la victime de leur méchanceté. Le blasphème que Gœthe a emprunté à Voltaire pour le mettre dans la bouche de son harpiste (4) :

« Si vous permettez que le pauvre devienne coupable,
« Laissez le subir sa peine » (5).

est l'expression la plus claire du désespoir qui doit s'emparer de l'homme d'Homère, quand il voit devant lui, comme bourreaux et comme spectateurs insensibles de son tourment, ceux qui viennent d'être la cause de sa

(1) Nœgelsbach, *Homer. Theol.*, (2) 52, 361 seq. *Nachhomer.*, *Theol.*, 90.
(2) *Id.*, (2) 371 sq.
(3) Nœgelsbach, *Homer. Theol.*, (2) 270. *Id.*, *Il.*, XVI, 180, VI, 21. *Od.*, XI, 235; cfr. *Nachhomer. Theol.*, 55 sq., 332 sq.
(4) Baumgartner, *Gœthe's Lehr. und Wanderjahre*, 258.
(5) Gœthe, *S. W.* Stuttgard, 1853, I, 132.

chute (1). Il est vrai que nous cherchons vainement dans Homère cette stupide résignation à l'impitoyable destin comme le paganisme nous le manifeste par ces paroles de Plaute :

> « L'homme est balloté par les dieux,
> « Comme une balle aux mains des joueurs » (2).

C'est encore moins parmi ses rois, qu'il faut chercher ce scélérat qui s'entête jusqu'à railler et à braver la grâce miséricordieuse de notre Dieu, comme ce Glocester de Shakspeare, qui ose lâchement proférer ce blasphème :

> « Nous sommes pour les dieux ce que les mouches
> « Sont pour les enfants ; ils nous font mourir pour leur amuse-
> [ment » (3)].

Chez Homère, le héros supporte sa misère avec force, et cherche à se rendre la vie tolérable par les plaisirs et les jouissances. L'aède se tait sur la vie des Myrmidons ordinaires aussi bien que sur celle des Argiens, des Minyens, des Locriens et de tant d'autres, quels que soient leurs noms. Mais l'éclat de leur vie extérieure laisse percer, du fond de leur poitrine de héros, le sentiment de la malédiction qui semble ne pas les avoir épargnés. C'est pourquoi ces guerriers magnifiques soupirent après la seule consolation qu'ils connaissent : le repos de la mort, car seule la cessation de la vie leur semble devoir mettre un terme à leurs souffrances (4).

Chez eux le comble du malheur est que l'homme souffre pendant la vie pour devenir encore plus malheureux après la mort. Tel est l'homme d'Homère, tiraillé en tous sens par ses idées sur la vie et sur la mort. Il craint l'anéantissement dans la mort, et pense en même temps au suicide. Il maudit la vie et ne connaît pas de plus grandes expressions de haine que haïr comme

(1) *Homer. Théol.*, (2) 65, 361, 373. — (2) Plautus, *Captivei*, prol. 22.
(3) Shakspeare, *Lear.*, IV, 1.
(4) Nœgelsbach, *Homer. Theol.*, (2) 376.

la mort (1). Même après la mort, les ombres insensibles et inconscientes continuent leur procès devant le juge souterrain. Elles sont sans vie, sans conscience, et cependant, elles n'ont ni paix ni repos après une vie sans consolation (2).

Les Grecs de l'époque la plus heureuse et la plus célébrée dans l'histoire ne doivent pas être considérés comme ayant joui d'une félicité plus grande que celle des héros appartenant aux premiers temps de la superbe jeunesse de ce peuple. Bien loin de devenir plus nobles et plus pures, les vues religieuses des Grecs postérieurs à Homère s'assombrissent davantage. Là, au milieu de toutes les misères, règne encore la joyeuse gaieté de vivre. Mais maintenant, c'est la mort qui apparaît comme une chose désirable et les plaintes de la douleur se font entendre (3). Chez Hérodote, la divinité prend toujours comme prétexte les mauvaises actions des hommes pour déchaîner sur eux un malheur qui, d'ailleurs, leur était destiné d'avance (4). Des êtres limités et privés de bonheur, comme le sont ces dieux, poursuivent de leur justice vengeresse non seulement les coupables, mais aussi l'innocent, et cela par la seule raison qu'ils portent envie à son bonheur (5). Cette horrible pensée, on peut bien le dire, domine toute l'antiquité classique. Plus on avance, plus elle l'accable de son poids écrasant. Cicéron ose à peine parler dans un discours public des succès de Pompée ; c'était trop dangereux : « le bonheur de l'homme irrite trop facilement les dieux (6). » Sous le coup de cette crainte de tous les instants, les plus timorés suspendaient à leur cou les objets les plus laids et les plus vils (7) ; ils étalaient les spectacles les plus

(1) Nœgeslbach., *Homer. Theol.*, (2) 379. — (2) *Id.*, (2) 413.
(3) Lehrs, *Populære Aufsætze aus dem Alterthum.*, 1856, 42. et sq.
(4) Herodot., 4, 79 ; 7, 10, 9 ; 46, 4 ; 8, 109, 3.
(5) Herodot., 1, 32 ; 3, 40 (Histoire de Polycrate.)
(6) Cicero., *Pro lege Manilia*, 16.
(7) Plinius, *Hist. nat.*, 28, 7 (3), 4 ; *Schol. in Aristophan. Plut.*, 884;

abominables devant leurs demeures et jusque sous leurs toits (1), pour que leur beauté et leur bonheur ne pussent point exciter la jalousie des dieux. Si on les louait, ils se crachaient eux-mêmes à la face (2) ou se servaient immédiatement de l'expression : « arrière les maléfices (3) », pour apaiser les dieux.

Sans doute, ces rejetons les plus grossiers de la superstition sont, avant tout une production des derniers, temps du paganisme dégénéré ; mais leurs sinistres principes remontent jusqu'à l'antiquité la plus reculée. Déjà, chez Homère, on voit apparaître cette terrifiante croyance à la jalousie que les dieux portent à la distinction personnelle de l'homme (4). D'après ce poète, cette idée d'hostilité des dieux est toujours sérieuse. Chez Eschyle, elle se trouve exprimée dans les termes les plus clairs : « A côté d'une santé florissante veille un mal perfide ; c'est justement lorsque le vaisseau vogue le plus paisiblement sur les flots qu'il échoue sur un écueil caché ; s'il ne veut pas sombrer, l'homme heureux fera bien de jeter par-dessus bord une partie de la cargaison (5) ». Jamais il n'est question de l'amour des dieux pour les hommes. Ils sont sans affection pour eux ; ils n'ont qu'une préférence criminelle, passionnée pour certains favoris particuliers (6). Sans doute, l'homme a besoin des dieux ; mais il ne peut se fier à eux. Et il ne trouve pas en lui la moindre trace de confiance et d'espérance en de pareilles divinités (7).

Plutarch., *Quœst. conviv.*, 5, 7, 3, 6. ; Lucian., 52, 17. *Fascinum, servatorium, amuletum, phylacterium*, ἀποτρόπαιον

(1) Plinius, *Hist. nat.*, 19, 19 (4), 2. ; Tibull. 1, 4.; Lactant., *Institut.*, 20, 36 ; Augustin, *Civ. Dei*, 6, 9, 3 ; 7, 24, 2.

(2) Aristot., *Problem.*, 20, 34. ; Theocrit., 6, 34.

(3) Ἀβασκάντως, *præfiscine ; absit invidia verbo.*

(4) Nœgelsbach, *Homer. Theol.*, (2) 33 sq., 70, 131, 135. *Nachhomer. Theol.*, 50, 52. ; Lehrs. *Vorstellungen der Griechen uber den Neid der Gœtter* (à l'endroit cité 33 sq.). ; Limbourg-Brouwer, *Histoire*, VI, 28 sq., 86 sq.

(5) Æschylos, *Agam.*, 1001 sq.

(6) Nœgelsbach, *Nachhomer. Theol.*, 58 sq., 317. sq.

(7) Nœgelsbach, *Homer. Theol.* (2), 196.,

Telle était donc la triste consolation que le païen et même le grec de la période la plus brillante, le grec du siècle de Périclès, trouvait lorsqu'il levait les yeux vers les hauteurs éternellement sereines dans lesquelles habitaient ces dieux tant célébrés, et dont notre Schiller croit ne pouvoir assez déplorer le détrônement. Quand ce grec dirigeait ses regards sur lui-même il trouvait, comme le dit Pindare, que « notre sort est plein d'inconstance, et que la joie et la tristesse habitent très près l'une de l'autre (1) ». Thucydide (2) se plaint très sérieusement de ce que l'insensibilité, l'injustice, l'oppression, l'égoïsme avaient pris le dessus chez ses contemporains, tandis qu'Aristophane se moque de leur manque de moralité, pour applaudir finalement, en riant, à la disparition de la moralité, parce que comme Thucydide, il n'ose espérer une amélioration de la part des dieux.

4. — Idée peu élevée que l'antiquité avait de l'homme.

Et Sophocle, le poète d'or de l'âge d'or de l'antiquité ? Il n'a qu'une phrase pour exprimer son opinion sur le spectacle de la vie, c'est « qu'aucun mortel ne reste exempt du malheur, et que personne ne peut échapper à sa destinée. L'homme est caduc comme la feuille légère, passager comme l'ombre, vain comme un rêve trompeur ; son bonheur n'est qu'une apparence fugitive ; il n'est personne qu'on doive considérer comme heureux avant sa mort (3). Tout bien pesé, la multitude des maux, la rareté du vrai bonheur, la fin inévitable, c'est le cas de répéter la vieille parole : « La meilleure des choses pour l'homme est de ne pas naître ; une fois né, de mourir le plutôt possible.

Cette maxime marque le point culminant de la sagesse des anciens qui ont examiné la vie à fond. Elle est le maigre résultat de leur observation du monde. Et chose curieuse, c'est elle qu'on retrouve constamment chez

5.— Le meilleur était de ne pas naître ; le seul bien qui fut enviable après la naissance, était de mourir le plus tôt possible.

(1) Pindar., *Ol.* 2, 30 sq. *Fragm.* 210 (Hartung, 1856, IV, 258).
(2) Thucyd., 1, 76, 2, 53, 3, 40, 82, 5, 89, 105, 111, 6, 85.
(3) Sophocles, *Antig.*, 604 sq., 951 sq., — *Œd. R.*, 1186 sq., *Œd. Col.*, 1215 sq., Trach. 1 sq., 943 sq., etc.

Bacchylides, Théognis, Posidippe, Silenus, Crantor, Euripide, et qui se continue jusqu'à Plutarque, Cicéron et Senèque (1). Nous osons donc affirmer que c'est à peine s'il existe une matière sur laquelle l'antiquité soit aussi unanime que sur celle-ci : les plus heureux sont ceux qui ne sont pas nés, et, immédiatement après eux, ceux qui sont morts le plus tôt.

Cette pensée est certainement la première qui se présente à l'esprit de ceux qui jugent les choses d'ici-bas selon les vues du monde, sans parler de ces natures plus nobles auxquelles la vie peut devenir à charge dans le premier moment d'une grande douleur, tels : Job, Tobie, Jonas (2). Salomon, lui aussi, avoue qu'au moment où, rassasié des jouissances de la vie, il commençait à rentrer en lui-même, et à chercher des vérités plus satisfaisantes que celles qu'il avait crues jusqu'alors, l'aspect de l'innocence partout opprimée, et nulle part protégée, lui dicta cette sentence : « J'ai préféré l'état des morts à celui des vivants, et j'ai estimé plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas encore né, et qui n'a point vu les maux qui existent sous le soleil » (3). A cette époque, sa manière de considérer le monde avait une grande ressemblance avec celle des païens : « J'ai vu tout ce qui existe sur la terre, j'ai permis à mon cœur de jouir de tout, j'ai acquis des possessions plus considérables que n'importe qui ; mais je sens que tout est vanité. Que reste-t-il à l'homme de tout son travail et de toute sa sagesse (4) ? L'homme meurt comme la bête ; il n'a rien de plus qu'elle. Qu'a donc le sage de plus que l'insensé ? Ne vaut-il pas mieux boire et manger ? Mais qui se rassasiera et jouira de toutes sortes de délices autant que je l'ai fait ? Or cela

(1) Stobœus, *Florileg.*, 98, 121 (Meineke III, 221 sq. ; IV, 113 sq.). Le Nourry, *Apparatus ad Biblioth. maxim.*, P. P. II, 1116. ; Lasaulx, *De mortis dominatu in veteres* (Studien des classischen Alterthums, 485 sq.).

(2) Job, III, 1. ; Tob., III, 6. ; Jon, IV, 3. — (3) Eccl., IV, 2, 3.

(4) Eccl., I et II, *passim*.

est une vanité. C'est pourquoi la vie m'est devenue ennuyeuse, et j'ai pris dans mon cœur la résolution de ne pas me tourmenter outre mesure sous le soleil » (1).

S'il s'était arrêté ici, nous serions obligés de le mettre au même niveau que les païens qui n'avaient ni consolations ni espérances. Cependant, il réfléchit en lui-même, et s'arrêta à cette pensée : « Ne parle pas d'une manière inconsidérée, et ne t'empresse pas trop. » Et lorsqu'il a mis fin à ces folles discussions, et qu'il peut goûter un peu de repos, il se hâte aussitôt de faire cet aveu : « En maintes circonstances, j'ai été obligé de reconnaître que Dieu a bien fait l'homme, car si celui-ci est embarrassé dans une infinité de questions, c'est lui-même qui en est la cause » (2). Puis aussitôt, il revient sur cette pensée que c'est au souvenir de la toute puissance de Dieu qu'il a trouvé repos, courage, plaisir dans la vie, d'une manière modérée et durable : « faites promptement, dit-il, tout ce que votre main pourra faire » (3). « Au matin, jetez votre grain, et que le soir votre main ne cesse point de semer, parce que vous ne savez pas lequel des deux lèvera le plus tôt, ou celui-ci ou celui-là ; si l'un et l'autre lèvent, ce sera encore mieux pour vous. Que votre cœur soit dans l'allégresse pendant votre premier âge; marchez selon les voies de votre cœur et selon les regards de vos yeux ; sachez qu'en son jugement Dieu vous fera rendre compte de toutes ces choses ; bannissez la colère de votre cœur ; éloignez le mal de votre chair » (4). « La jeunesse et le plaisir sont des choses vaines ; c'est pourquoi pense à ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse. Viendront les années dont tu diras : ce temps me déplaît. Finalement l'homme s'en ira dans la maison de son éternité. C'est pourquoi, écoutons tous ensemble la conclusion de ces réflexions : craignez Dieu et observez ses commandements, car c'est là ce qui rend l'homme complet » (5).

(1) Eccl., III, 19 ; VI, 8 ; II, 24, 25, 26, 17, 20. — (2) *Id.*, V, 1 ; VII, 30.
(3) *Id.*, IX, 10. — (4) *Id.*, XI, 6, 9, 10. — (5) *Id.*, XII, 1, 5, 13.

Telle est la manière dont se rendait compte de la vie un homme qui, après avoir eu dans le monde des égarements de païen, a retrouvé dans la parole de Dieu la véritable direction qu'il devait suivre. Il a pu hésiter, mais il n'a jamais désespéré ; il a pu douter pendant un certain temps, mais son doute ne fut pas définitif. C'est l'erreur qui l'a mené à la vérité ; la nuit qui l'a conduit à la lumière.

Mais, chez les Anciens, il en était autrement. Chez eux, le chemin conduisait dans une direction tout opposée : ils allaient de la lumière à la nuit. Souvent ils commençaient leur route avec joie, avec un certain entrain, avec présomption même; mais elle se terminait dans l'ennui, le dégoût du monde, et très souvent par une lâcheté ou une bravade ; le suicide. Socrate lui-même, au moment le plus vanté de sa vie, alors qu'il renfermait dans un dernier mot et sa défense contre ses juges et sa carrière philosophique tout entière, n'a pas trouvé de meilleure réponse à faire publiquement à la question de savoir si la mort n'était peut-être pas le plus grand de tous les biens (1).

Nous ne devons donc pas nous étonner si l'antiquité tire, avec Pline, le rideau sur cette question, en affirmant que « la mort subite est le plus grand des bonheurs » (2); « qu'une vie courte est le plus grand des bienfaits, et que l'aspiration ardente après la mort est le plus grand désir de l'homme » (3).

Par contre, il ne faut pas attribuer une importance considérable aux opinions de Lessing quand, pour donner un coup détourné au Christianisme, il prétend que, sans la Révélation, l'idée de voir dans la mort un châtiment ne serait jamais venue à l'esprit de celui qui se contentait de faire usage de sa raison (4). Nous admettons en thè-

(1) Plato, *Apolog. Socrat.*, c. 32, p. 40, *d*, sq.
(2) Plinius, *Hist. nat.*, 7, 54 (53), 1. — (3) Plinius, 51 (50), 2.
(4) Lessing, *Wie die Alten den Tod gebilbet* (S. W. Leipzig 1855, V, 335).

se générale, que les Anciens tout en considérant la mort comme le mal le plus terrible (1) aient à peine reconnu en elle, ou seulement d'une manière vague, le châtiment infligé à l'humanité pour la faute originelle; mais comme Lessing l'avoue lui-même, c'était chose beaucoup plus sombre et beaucoup plus triste de considérer la vie comme un châtiment.

C'était à tel point que beaucoup de philosophes croyaient pouvoir expliquer la condamnation à cette vie par une faute commise jadis dans une autre vie. S'il est dur de sentir dans la mort un châtiment, il est assurément beaucoup plus dur de trouver la vie si vide de biens et de joies, qu'on soit obligé de saluer la mort comme la première joie véritable. L'existence est cependant un grand et un vrai bien ! Faire comme les Grecs, la considérer comme un châtiment, et cela d'une manière si sérieuse que la mort soit accueillie comme une libératrice et reçue avec la plus grande joie, est une idée que ne combat pas seulement directement la raison ; c'est encore une disposition maladive et contre nature. Toute autre est la doctrine chrétienne. Son langage est naturel et conforme à la saine raison, quand elle affirme que la vie est un des plus grands biens, et que le suicide est un crime contre nature.

6. — Déchirement intérieur des anciens.

Point de Providence personnelle et vivante (2); mais un hasard aveugle, un sort inexorable, d'après lequel il est complètement impossible de concilier les idées opposées de liberté et de nécessité, de mérite et de démérite; des dieux pleins de jalousie et d'hostilité; puis, avec tout cela, le péché régnant en maître et dominant dans le cœur de l'homme : tel est le symbole de foi de ces Grecs tant enviés. Certes, les païens aussi ressentaient dans leur intérieur ces luttes dont on voudrait si volontiers rendre le Christianisme responsable. Comme malheureusement le fait se présente toujours pour nous-

(1) Aristot., *Ethic.*, 3, 6 (9), 6.
(2) Nœgelsbach, *Homer. Theol.* (2), 52, 361 ; *Nachhomer. Theol.*, 70.

mêmes, eux aussi avaient plus d'une fois réussi à émousser et à endormir la conscience, si nous la considérons dans le bon sens, comme voix de Dieu et puissance législatrice. Mais ce qui, malgré tous nos efforts, ne nous réussit jamais : empêcher le réveil de la conscience après une mauvaise action, ne pouvait pas mieux leur réussir. Eux aussi ne connaissaient que trop bien le tourment de la conscience punissante et vengeresse (1); eux aussi ont connu ce malheureux penchant de l'homme à agir contre sa propre conviction lui montrant le bien ; eux aussi ont éprouvé quel malheur était la juste récompense qu'une loi immuable attachait à cette infidélité. « Seuls les gens simples, dit Thucydide, peuvent nier que l'homme ait une inclination qui passe vite à l'acte quand il s'agit d'enfreindre la loi. C'est tout au plus si cette tendance peut être endiguée par les châtiments les plus rigoureux (2) ». Cicéron pense que « la fable des déesses vengeresses est une invention inutile, puisque ceux qui ont commis le mal éprouvent dans leur intérieur assez de troubles pour les effrayer, les rendre inquiets et même fous (3) ». Puis il ajoute encore, en s'appuyant sur Aristote que :« l'intérieur de chacun joue un rôle aussi terrible que ces brigands qui, par un raffinement de cruauté, lient leurs victimes à des cadavres, et les font ainsi périr d'une mort affreuse (4) ». Ainsi, la nature nous traite comme une vraie marâtre. Elle nous a placés dans cette vie avec un corps infirme, une âme livrée aux passions et des penchants opiniâtres qui nous entraînent vers toute espèce de mauvaises actions.

Mais autant est loyal, dans ce dernier passage, l'aveu du déchirement intérieur, autant est déloyale la tentative du beau parleur voulant rejeter la faute sur notre nature.

(1) Nœgelsbach, *Homer. Theol.*, (2), 120-146. *Nachhomer. Theol.*, 141-157, 481

(2) Thucyd., 3, 45, 3, 7. — (3) Cicero., *Pro Roscio*, 24, 67.

(4) Augustin., *C. Julian.*, 4, 15, 78 (d'après l'Hortensius de Cicéron). Aristot., *Fragm.* 36 (Rose), 71 (Heitz).

C'est contre de tels efforts qu'est dirigée la parole plus sincère de Sénèque : « Pourquoi vouloir nous abuser nous-mêmes ? le mal n'est pas hors de nous ; il règne en nous, dans notre intérieur » (1). C'est très vrai ; il y règne par la propre action et par la propre faute de l'homme. Jamais, même aux époques les plus mauvaises de l'antiquité, les païens n'ont pu fermer la porte à cette vérité. Ce n'est pas l'Apôtre qui a dit le premier : « Je ne fais pas le bien que je veux, je fais le mal que je ne veux pas » (2). Déjà les *Problemata* attribués à Aristote, disent que : « les pensées et les actions de l'homme sont choses toutes différentes » (3). Et on lit dans Epictète que, « chaque péché renferme en lui un combat, et que celui qui tombe ne fait évidemment pas ce qu'il veut » (4). Alors, pourquoi accuser la doctrine chrétienne d'avoir porté cette révolution dans le cœur ? Pourquoi dire que c'est elle qui impose cette faute à l'homme ? Si le léger Ovide lui-même se voit obligé de faire cet aveu : « Je vois le bien, je l'aime, et je m'abandonne au mal » (5) ; si le comique Afer dit sans détour : « Quand je suis dégouté d'une chose, je brûle encore d'un ardent désir pour elle ; je cours à ma ruine les yeux grands ouverts et avec la parfaite conscience de mon action (6), qui pourra douter qu'une déchirure inguérissable ait fait de profondes lésions dans le cœur païen ? Qui pourra douter aussi qu'il n'est aucune déloyauté de la philosophie capable de la dérober à l'œil de l'intelligence, aucune débauche capable de la rendre plus supportable, aucune légèreté d'esprit capable de la plonger dans un oubli perpétuel ?

Oui ! le païen, et le païen surtout, était loin de posséder dans son cœur une harmonie complète. Lui aussi sentait le désaccord dans son intérieur. Les deux coursiers que Platon croit attelés devant l'âme, et dont l'un

(1) Seneca, *Ep.*, 50., 1, 4. — (2) Rom., VII. 19.
(3) *Problem.*, 30, 12. — (4) Epictet., 2, 26, 1.
(5) Ovide., *Métamorph.*, 7, 19. — (6) Terent., *Eunuch.*, 1, 1, 26 sq.

est noble et facile à diriger, tandis que l'autre a les yeux de feu, respire l'opiniâtreté et semble ne rêver que ruses (1); les deux âmes que Xénophon aperçoit clairement en lui et dont l'une l'entraîne vers le mal quand elle prend le dessus, tandis que l'autre le conduit au bien (2), quelle signification peut-on leur donner, sinon qu'il y a dans le cœur une discorde que le Christianisme n'a pas créée mais qu'il y a trouvée?

Euripide avait déjà reconnu, d'une manière on ne peut plus juste, que : « la cause de nos maux provenait précisément de ce que nos pensées, pourtant meilleures que notre volonté, succombent là où la volonté voulant faire le mal l'emporte (3) ». Le cynique Cratès de Thébes trouve qu'on doit imputer la faute de nos mauvaises actions à notre inclination pour le mal, laquelle réside en nous comme « un pépin pourri au milieu d'une grenade (4) ». Que les attaques qu'on cherche à diriger contre le Christianisme en partant de ce point sont donc injustes ! Si le Verbe de Dieu dit : « les ennemis de l'homme habitent la même maison que lui (5) », alors on s'écrie : « le voyez-vous, ce perturbateur de la paix et du repos ? » Mais si le Stoïcien écrit : « celui qui veut avancer doit avoir soin de marcher devant lui comme s'il marchait devant un ennemi (6) », ou, si le poète chante : « l'homme est à lui-même son propre démon », on trouve cela si peu choquant, qu'on ne se lasse pas d'admirer leur calme divin et d'accuser le Christianisme de nous avoir privés de cette sérénité céleste dans laquelle ils vivaient. Peut-on appeler cela d'un autre nom que double poids et double mesure ?

7. — D'où venaient les fêtes extérieures des anciens ?

Mais, nous objecte-t-on, il est impossible de rendre aussi triste que vous désirez le faire une religion qui ho-

(1) Plato, *Phœdrus*, 34, p. 253; cfr. Trendelenburg, Beitræge II, 140 sq.
(2) Xénoph., *Cyrop.*, 6, 1, 41.
(3) Eurip., *Medea*, 1078 sq. — (4) Diog. Laert., 6, 89.
(5) Mich., VII, 6. — Matth., X, 36. — (6) Epictet., *Manuale*, 3,48,3.

nore les dieux par des jeux (1). Nous n'avons aucun motif d'assombrir cette religion plus qu'elle ne l'était. Sans parler des nombreuses expiations sanglantes, les Grecs avaient aussi, dans leurs meilleurs temps, leurs sacrifices humains, aussi bien que les sombres Carthaginois, les Cananéens, les Mexicains, et que les Romains, même au temps de César, d'Auguste et de Commode (2). Il est possible qu'à côté de cela ils aient célébré des fêtes avec une magnificence splendide. Personne, nous l'espérons, ne sera assez sot pour ne pas comprendre que célébrer des fêtes et être heureux sont deux choses situées à cent lieues l'une de l'autre. Pour quiconque connaît le cœur et le monde, ce ne peut être un mystère, que le nombre et l'éclat de nos cérémonies profanes augmentent d'ordinaire proportionnellement au degré de vide et de manque de consolations qui se trouvent en nous. « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons », disent les Epicuriens aussi bien en Judée (3) qu'en Grèce et à Rome (4). En Egypte, on faisait même circuler autour de la table, pendant les banquets, une image de la mort pour qu'à sa vue on s'excitât davantage au plaisir (5). C'est là une coutume qui dénote un sentiment général, parce qu'elle se retrouve presque

(1) Lecky, *Sittengeschichte, deutsch von Jolowicz*, 1870, I, 187.

(2) Forbiger, *Hellas und Rom.*, 1878, V, 15, 39, 82, 101. Schœmann, *Griech. Alterthümer*, 1859, II, 223, 227, 443, 449. Nœgelsbach, *Nachhomer Theol.*, 196-200. Pauly, *Realencykl. der class. Alterthumswissench.*, VI, 430, 661, 669; III, 859. Wachsmuth, *Hellen. Alterthumskunde*, II, II, 224-228. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer* (2), 162. Hermann, *Gottesdienstl. Alterthümer der Griechen*, (2) II, 157. Lasaulx, *Studien*, 244 à 249. Limbourg-Brower, *Histoire*, VI, 217 sq.; *Etat*, II, 535 sq. Scholz, *Gœtzendienst und Zauberwesen*, 444 sq. Sepp, *Heidenthum*, II, 108-139. *Beispiele aus der spætræmischen Zeit* bei Lubbock, *Entstehung der Civilisation*, v. Passow, 305.

(3) Is., XXII, 13.; Eccl., V. 17.; Sap., II, 6.; I Cor., XV, 32.

(4) Horat., *Sat.* 2, 6, 93 sq; *Carm.* 1, 7, 30 sq; 18, 4; 2, 11, 17; *Ep.* 1, 11, 23.; Pers., 5, 151 sq. *Antholog. Palat.*, 7, 32, 452; 11, 23, 25, 28, 53, 55, 60, 62 etc.

(5) Herodot., 2, 78. Plutarch., *Conviv.*, 7; *Sap.* 2; *Is. et Osir.*, 17. Uhlemann, *Œgypt. Alterth.*, II, 285. Maspero-Petschmann, *Geschichte der morgenlændischen Vœlker*, 41. Scharpe-Gutschmid, *Geschichte Œgyptens*, (2) I, 124. Dunker, *Geschichte des Alterthums*, (3) I, 182.

partout : chez les Romains des plus mauvais jours (1), chez les Arabes (2) et chez les Mexicains (3). Si tous n'avaient pas des pensées aussi basses, on ne peut nier cependant que leurs esprits les plus nobles en venaient tout simplement à ce principe : « Laissez-nous célébrer des fêtes, embellir la vie, mais ne pensons pas à la mort, elle viendra toujours assez tôt ».

Quelle conclusion devons-nous tirer de là? Qu'en réalité les Anciens ont vécu sur la terre aussi heureux que nos humanistes voudraient nous le persuader? Mais les les Anciens eux-mêmes, pour la plupart, se seraient moqués d'une pareille idée. Un de leurs plus grands hommes peut nous donner l'explication nécessaire. Il a vécu au milieu de la période la plus splendide, il a contemplé Jupiter olympien, le plus grand bonheur que le Grec prétendait connaître ; il a pris part aux jeux olympiques, et s'est mêlé au cortège féérique des grandes processions panathénéennes. Lui-même était une nature poétique des plus enthousiastes. Nous voulons nommer Platon. Et Platon signale déjà ce trait chez les criminels qui cherchent à se rendre agréables les jours qui précèdent l'exécution du jugement, en mangeant, en buvant, et en s'abandonnant aux plus tristes plaisirs (4). Croie donc qui voudra que cet éternel désir de voler de fêtes en fêtes soit la marque infaillible de la paix de l'âme ; pour nous, nous saurons nous garantir de cette illusion. Saint Augustin a manifestement exprimé la vérité psychologique qui se dégage de tels faits, lorsqu'il a dit que : « ces inclinations trahissaient un esprit de gladiateur (5) ». Aujourd'hui nous appellerions cela de la bonne humeur de condamné à mort ou de l'aplomb de pauvre diable.

Oui, dans tous les temps ceux qui se savent perdus sans espoir et sans rémission se montrent insensibles

(1) Petron., 34.
(2) Kremer, *Culturgesch. des Orients unter den Chalifen*, II, 352 sq.
(3) Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, I, 286.
(4) Plato, *Phœdon*, 65, p. 116, e.
(5) Augustin, s. 20, 3 ; *in psalm.*, 70, 1, 1 ; *gladiatorius animus*.

et tranquilles en présence de l'inévitable, ou bien cherchent à étouffer dans tous les plaisirs et dans toutes les débauches les derniers moments de leur existence. Et partout et toujours on rencontre le même phénomène : moins l'homme se trouve bien chez lui, plus les fêtes et les divertissements extérieurs augmentent (1).

Donc, bien loin de trouver dans la vie des Anciens cette harmonie, ce bonheur, cette perfection dont nous parlent toujours ses panégyristes sans mandat, nous devons au contraire rendre témoignage à la vérité, et dire avec un des plus grands connaisseurs de l'antiquité : « nous ne méconnaissons pas la grandeur, la sublimité dans l'histoire des Hellènes, nous l'admettons ; beaucoup de choses y étaient meilleures que dans nos États, que dans l'Empire romain corrompu jusqu'au dégoût, et que dans l'Orient servilement assujetti ; mais bien des choses aussi étaient plus mauvaises que chez nous. Il n'y a que l'étroitesse d'esprit ou la légèreté qui voient partout l'idéal dans l'antiquité. La glorification du passé et l'ennui, que nous fait épouver le monde au milieu duquel nous vivons, sont souvent fondés sur le manque d'équilibre des facultés ou sur l'égoïsme qui estime peu le présent dont il est entouré, et qui considère les anciens héros comme étant les seuls compagnons dignes de sa grandeur imaginaire.

8. — Jugement que les connaisseurs ont porté sur l'antiquité.

On montre ordinairement le beau côté de la médaille ; pour le revers, on le laisse dans l'ombre. Examinez l'intérieur de la vie hellénique dans l'état et dans les relations de famille, vous trouverez, même dans les cités les plus illustres parmi lesquelles on doit sans aucun doute compter Athènes, une profonde corruption morale qui ravageait le peuple jusqu'à la moelle. Leurs formes d'États libres, et les petits groupes indépendants dans lesquels les peuples étaient fractionnés furent une cause de vitalité que se manifesta de différentes manières ; mais

(1) Augustin., *in psalm.*, 33, 2, 8.

elles devinrent en même temps la cause de passions, d'erreurs, et de méchancetés innombrables.

Si on met à part les grands esprits, qui se suffisaient à eux-mêmes, parce qu'ils renfermaient tout un monde dans la profondeur de leur cœur, on reconnaîtra que la foule manquait de l'amour et de la consolation qu'une religion plus pure a versés dans le cœur des hommes. Dans la splendeur de leurs talents et dans la fleur de leur liberté, les Hellènes étaient plus malheureux que la plupart ne le croient. Ils portaient en eux le germe qui devait les faire périr. Quand l'arbre fut pourri, il fallut l'abattre (1). Ainsi parle Bœckh.

Friedlœnder s'exprime dans les mêmes termes : « C'est une opinion très répandue, dit-il, que pour les hommes de l'antiquité, cette vie est arrivée à un degré d'élévation supérieur à celle des chrétiens, parce qu'ils ne pouvaient avoir des espérances à l'*au-delà*, ni aussi fermes, ni aussi claires que ceux-ci. Mais l'impression générale que laisse la littérature grecque et romaine ne confirme malheureusement pas cette opinion. Le plaisir inné que nous éprouvons en présence de la magnificence éternellement nouvelle du monde, de même que la joie de vivre, qui s'empare de nous devant le spectacle de la grandeur et de la beauté de la vie humaine, sont choses vraiment anciennes. Mais elles ne sont qu'un pôle de l'antique manière de concevoir le monde. En face se trouve l'autre pôle : la résignation qui jaillit d'un sentiment profond de la misère humaine, du manque de secours humains, et dont les manifestations tantôt douloureuses, tantôt pleines de soumission, ressemblent à un long filet rouge qui traverserait la littérature ancienne tout entière. Déjà Homère, bien que la pensée à l'autre monde lui ait paru sans consolation, ou plutôt précisément parce qu'il l'envisageait ainsi, fait dire au plus élevé des dieux : « de tout ce qui respire et

(1) Bœckh, *Die Staatshaushaltung der Athener*, (2) I, 791 sq.

rampe sur la terre il n'est rien de plus pitoyable que l'homme. » Mais s'il croyait encore que dans la demeure de Jupiter il y avait deux tonneaux dont l'un contenait les bienfaits, l'autre les mauvais dons, ceux qui sont venus après lui, en imaginèrent deux pour les maux, et n'en laissèrent qu'un pour le bien. La vie de l'homme paraissait à Simonide tellement remplie de misères qu'entre une souffrance et une autre souffrance, il n'y avait pas même de place pour laisser passer l'air. C'est précisément au temps de la force juvénile et virile de l'esprit grec que se répète sous des formes différentes la sombre pensée : la meilleure des choses pour l'homme, c'est de ne pas naître, de ne jamais voir la lumière éclatante du soleil; une fois né, c'est de franchir le plus tôt possible les portes d'Aïdès, et de se coucher dans la tombe en amassant la terre sur tête. Il est dit chez Ménandre que les dieux font mourir jeunes ceux qu'ils aiment ; et Ménandre est le poète le plus ingénieux de l'époque alexandrine. Ses fragments en particulier, sont pleins des échos affaiblis d'une vie faite de résignation.

Partout la tristesse apparaît comme la sœur jumelle de la vie de l'homme ; partout on nomme le plus heureux celui qui a contemplé sans chagrin la sublimité du monde, et puis s'en est retourné promptement au point d'où il était parti.

Dans la littérature romaine, les expressions analogues à celles-ci ne font pas défaut non plus. C'est ainsi que Cicéron a terminé son *Hortensius* par une méditation sur la vanité et l'infélicité des hommes. « Les erreurs et les peines de la vie, y est-il dit, paraissent donner raison à ces anciens sages, au jugement desquels nous naissons uniquement pour expier des péchés commis dans une vie antérieure, et à Aristote qui a reconnu dans l'union de l'âme et du corps un martyre semblable à celui que les pirates étrusques faisaient subir à leurs prisonniers, quand ils les liaient face à face avec des cadavres, et les laissaient périr ainsi. Nous avons déjà

fait remarquer comment, chez Pline, le sentiment de l'infélicité était poussé jusqu'au désir de l'anéantissement. Si pour un Marc Aurèle les maux de la vie étaient quelque chose de chimérique, les biens qu'elle renferme étaient vains, sans importance, corrompus, la vie elle-même était « un combat, un exil, et sa durée un point ; devant et derrière nous, l'abîme sans limites qui engloutit tout (1). »

9. — Jugement des Anciens eux-mêmes.

Oui, telle est la vérité sur l'antiquité. Les Anciens eux-mêmes, ne nous laissent pas le moindre doute là-dessus.

Comme preuve de ce que nous avançons, nous voulons faire suivre ces considérations d'un certain nombre de passages tirés des poètes grecs, et que nous avons détachés sans choix, au hasard. Si l'on désirait peindre les temps antiques plus en noir, on pourrait encore choisir d'autres morceaux ; cependant, la consolation et l'espérance manquent assez dans ceux que nous citons.

Déjà, peu de temps après Homère, par conséquent, dans un temps relativement pur, Hésiode nous dépeint l'état du monde de cette époque avec des paroles affligeantes :

« Depuis longtemps déjà, la piété et la vérité
« Ont abandonné les mortels à leur perversité
« Couvrant leurs traits de voiles éclatants de blancheur,
« Elles ont quitté la terre et sont rentrées dans l'assemblée des [dieux].
« Il ne reste aux humains que les douleurs et les peines,
« Leur infortune n'aura jamais de terme » (2).

Voilà un triste début pour la vie grecque. Mais la continuation en est encore plus sombre. Chez Eschyle, « un ciel d'airain plane sur le monde. » Chez Sophocle, c'est une mélancolie grandiose qui l'envahit. Euripide, lui, touche presque au désespoir quand le chœur chante :

« Le destin inévitable est proche
« Et je ne sais à quel foyer aller,
« Pour offrir aux dieux des présents.
« Les autels de toutes les divinités

(1) Friedlander, *Sittengeschichte Roms*, III, 651.
(2) Hesiod., *op.* 195 sq. (Lehrs).

« Sont chargés de victimes sanglantes ;
« Et point de remèdes à nos maux ! (1) ».

C'est ainsi que les esprits les plus sérieux et les plus illustres jugent la vie dans l'âge classique, dans la plus brillante floraison de la Grèce. Alors, nous ne devons pas nous étonner si des âmes moins nobles manifestaient sur elle des vues d'autant plus basses qu'on s'éloignait davantage de cette époque. Rien n'est plus instructif à ce sujet qu'une petite gerbe de fleurs tirées de l'Anthologie grecque, de cette mine inépuisable, nécessaire pour bien connaître le véritable esprit grec, et beaucoup trop peu exploitée.

Nous allons grouper quelques passages, sans faire aucune remarque sur leur contenu. Commençons par Esope. Il était en très bons termes avec les amimaux, mais il paraît être beaucoup moins bien avec lui-même, car voici ce qu'il chante : « Comment, sans la mort, t'échapperait-on, ô vie ? Infinies sont en effet tes peines ; et il est aussi difficile de s'y soustraire, que de les supporter. Sans doute, il y a des beautés et des charmes dans les biens de la nature, dans la terre, dans la mer, dans les astres, la lune et le soleil ; mais tout le reste n'est qu'épouvante et douleur ; et si par aventure il nous arrive quelque bonheur, Némésis est là qui épie sa revanche » (2).

Nous le faisons suivre de quelques poètes inconnus appartenant à l'époque moyenne, et dont voici les sentiments : « Comment suis-je né ? d'où suis-je ? pourquoi suis-je venu ? Pour m'en aller. Comment puis-je savoir quelque chose, n'ayant rien appris ? Je n'étais rien. De nouveau, je ne serai rien comme devant, car la race humaine n'est rien, absolument rien. Allons ! prépare-moi la charmante liqueur de Bacchus ; c'est là l'antidote de tous les maux » (3). « Bois, ami, amuse-toi. Qu'arrivera-t-il demain ? Qu'arrivera-t-il plus tard ? Personne

(1) Euripid., *Alcest.*, 118 sq., 134 sq.
(2) *Anthologia Palatina*, 10, 123. — (3) *Id.*, 10, 118.

ne le sait. Ne t'essouffle pas, ne te fatigue pas. Autant que tu le peux, donne-toi du bien-être, procures-en aux autres, mange de bon appétit, pense en mortel. Il y a bien peu de distance de la vie à la mort. La vie tout entière est l'affaire d'un moment. Si tu prends les devants, tout est à toi ; mais si la mort te surprend, tout passe à un autre, et tu n'as rien » (1). La voilà donc cette gaie philosophie des Grecs qu'on a tant vantée ! Mais comment se tiraient-ils d'affaire avec elle dans la pratique de la vie ? Une grossière épitaphe, presque à fleur de terre, nous donne une réponse complète à cette question. « Après avoir peu mangé, peu bu, beaucoup souffert, me voilà tardivement, mais enfin me voilà au tombeau. Passants, vous y allez tous » (2). Enfin, le paganisme semble dire son dernier mot sur le monde et sur la vie, par l'alexandrin Palladas, l'ennemi des Chrétiens, l'admirateur d'Hypathie : « La vie est un théâtre et un jeu ; ou apprenez à jouer, laissant là toute idée sérieuse, ou bien sachez supporter le malheur » (3). « O courtes délices de la vie ! déplorez la rapidité du temps. Tandis que nous vivons dans la peine ou dans la joie, livrés au plaisir ou au sommeil, le temps vole et se précipite ; il se rue contre nous, infortunés mortels, apportant à chacun la ruine et la fin de ses jours » (4). « Lorsque, livré à mes réflexions, j'examine les choses de ce monde, les importunes vicissitudes de la vie, le flot trompeur de l'inconstante fortune, par quelle manœuvre elle rend les pauvres riches, et dépouille les riches de leurs biens ; alors, étourdi de ses caprices, mon esprit se trouble, et je prends tout en haine, à cause de tant d'instabilité. Par quel moyen, en effet, maîtriserais-je la fortune, qui de sa cachette nous épie et nous surprend » (5) ? « La vie de l'homme, misérable, vagabonde, ballotée entre la richesse et la pauvreté, est le jouet de la fortune. Ceux qu'elle avait abattus, elle les élève de nouveau comme un bal-

(1) *Anthologia Palatina*, 11, 56. — (2) *Id.*, 7, 349.
(3) *Id.*, 10, 72. — (4) *Id.*, 10, 81. — (5) *Id.*, 10, 96.

lon, et d'autres qu'elle avait portés aux cieux, elle les précipite au sombre abîme » (1). « Nous sommes réservés et nourris pour la mort comme ces troupes de pourceaux qu'on égorge brutalement » (2).

10.— Desseins de Dieu dans la marche suivie par les païens.

Tel est le vrai paganisme. C'est assurément un tableau qui n'a rien d'idéal ni de consolant. Il forme un contraste effrayant avec le tableau si agréable que le moyen âge a peint de lui-même, et que nous verrons dans le quatrième volume. Les ombres sont nombreuses, mais à qui la faute, sinon à l'antiquité qui s'est peinte elle-même dans toute sa réalité ? Nous ne nous sentons pas dans les dispositions de la condamner, car nous avons trop pitié d'elle pour cela ; mais ce que nous ne pouvons pas non plus, c'est la canoniser, ou seulement la déclarer bienheureuse et lui porter envie. Nous ne pouvons cependant pas souffleter la vérité, comme le firent jadis les bourreaux de l'éternelle Vérité.

Les Anciens témoignent de la manière la plus sincère qu'ils n'étaient pas heureux, et qu'après avoir dévié de la direction qui les conduisait à la fin, savoir la foi et l'abandon complet à Dieu, ils n'avaient jamais trouvé ni leur propre perfection ni l'entière satisfaction du cœur. Si nous voulions les faire passer pour des hommes complets, ils repousseraient loin d'eux ce titre honorifique comme le fait Théognis : « Non ! le soleil n'éclaire pas d'homme complet dans la génération qui vit actuellement sur la terre (3). »

Mais, même dans ce triste aveu du paganisme, nous apercevons une vérité consolante. Dans ces temps où Dieu « laissait les nations suivre leurs propres voies (4) » et « se faisait chercher par elles (5) », il n'a cessé de se rendre témoignage à lui-même (6) ». Parmi ces manifestations, il en est une spéciale qui consiste « à leur faire sentir l'aiguillon du péché (7) ». C'est ainsi qu'ils

(1) *Id.*, 10, 80. — (2) *Id.*, 10, 85. — (3) Theoguis, 615.
(4) Act. Ap. 14, 15. — (5) *Id.*, 17, 27. — (6) *Id.*, 14, 16.
(7) *Vocat. Gentium*, 1, 4.

se trouvaient mal à l'aise sur cette belle terre qui renferme tant de choses séduisantes. C'est ainsi que même aux siècles de la décadence la plus profonde, ils ne purent jamais oublier entièrement que leur noble nature avait été créée pour une tout autre fin que pour se plonger dans les jouissances sensibles. C'est ainsi que n'a jamais disparu complètement chez eux le désir de voir surgir une main libératrice qui leur donnerait la véritable paix de l'âme. Le Christianisme répondit à ce désir ; c'est pourquoi il trouva chez beaucoup d'entre eux un accueil si favorable.

Appendice II

Résultat final de la civilisation moderne non chrétienne.

1. La prétendue grandeur des esprits non chrétiens. — 2. Impossibilité d'égaler les Anciens en apostasiant le Christianisme. — 3. Les trois lois fondamentales de la culture naturelle. — 4. Le surnaturel. Le supra-sensible. Le naturel. L'apostasie des fins naturelles conduit à la contre-nature et au manque de bonheur. — 5. Négation du véritable idéal dans la littérature moderne. — 6. Conséquences pour la vie morale. — 7. Le manque de bonheur en est la récompense. — 8. Cette misère montre aussi la nécessité d'une guérison.

1. — La prétendue grandeur des esprits non chrétiens.

C'est un fait indiscutable que les Anciens se réjouissaient peu de leur vie, et qu'ils n'atteignirent pas la fin à laquelle l'homme doit parvenir. Aussi, les meilleurs d'entre eux ne trouvèrent-ils pas la force de se défaire complètement des séductions du monde, de se diriger dans une voie meilleure qui leur eut permis d'accomplir la véritable tâche donnée à l'humanité, et d'arriver ainsi à la félicité naturelle. Mais, où en sont leurs admirateurs passés et présents ? Les modernes, qui ont pris la même voie que les anciens, ont-ils réussi à devenir des hommes complets et heureux ? On le dit, et on ne se lasse pas de le répéter. Cette affirmation est seulement le fait de certains esprits qui s'attachent à deux principes dont le peu de solidité nous est déjà suffisamment connu. Seule l'antiquité, disent-ils, a essayé d'atteindre la véritable humanité. Quand elle a disparu, celle-ci a tourné à la barbarie. Voici en effet presque deux mille ans que le monde vit dans un état de discorde et de déchirement intérieur. Or, une situation, qui d'un côté consiste à désirer ardemment des fins situées au-dessus de cette terre, d'un autre côté à ne pouvoir jamais entièrement déraciner la nature sensible, peut-elle avoir d'autres conséquences que le manque de repos et le

développement disproportionné des forces humaines? Alors, nos grands esprits modernes, nos poètes en tête, auraient pris la résolution héroïque de renoncer à cette espèce d'équilibre instable entre le naturel et le surnaturel ; ils auraient conçu l'homme comme les Anciens, c'est-à-dire comme un être purement naturel ayant la tâche unique et si simple d'ennoblir sa vie sur la terre et de tenir dignement sa place ici-bas. Et immédiatement il a semblé que c'était là le seul chemin possible et vrai, par lequel l'homme pût arriver à la perfection et à la félicité. Nos grands esprits auraient eux-mêmes commencé par en fournir les preuves. Car depuis les jours splendides de l'antiquité, le monde n'a plus vu d'hommes si grands, si parfaitement en harmonie avec eux-mêmes, des hommes véritablement complets comme ces demi-dieux modernes tout pleins d'un calme classique et d'une suffisance olympienne, tels que Gœthe, Schiller, Humboldt et *tutti quanti*.

2.—Impossibilité d'égaler les Anciens en apostasiant le Christianisme.

Ce sont là de fortes paroles qui demanderaient à être appuyées de preuves plus solides pour que nous y ajoutions foi. Car, si la perfection et la félicité des Anciens sont telles que nous l'avons constaté, c'est-à-dire une réalité vide et effrayante qui forme le plus singulier contraste avec les imaginations montées à plaisir des panégyristes outrés de l'antiquité, il est permis, *a priori*, de hasarder une présomption, que les modernes n'ont rien à gagner quand ils quittent l'ordre de choses plus élevé que le Christianisme a apporté avec lui, pour retourner à l'ancien paganisme. Il est moins mauvais de ne pas atteindre une fin qu'on n'a jamais appris à bien connaître. Dans telles circonstances, il est vrai, le bonheur ne sera pas très considérable ; mais celui qui se trouvera dans cette situation sera encore moins malheureux que celui qui sait qu'il doit monter vers une fin plus élevée, que cette fin peut être atteinte, et qu'elle peut être également manquée par sa faute. C'est pourquoi, omettre un bien véritable, d'un ordre supérieur, qu'on

a sous la main, est chose toute différente et pire que de s'élancer vers des apparences trompeuses.

Qu'une telle absurdité ne puisse conduire à rien, et qu'elle ne puisse avoir d'autre conséquence que de faire tomber quelqu'un dans une double erreur, c'est de toute évidence. Or, c'est là le sort inévitable de tous ceux qui ont été favorisés des bienfaits de la foi, et qui, après avoir vécu conformément au devoir qui nous est imposé depuis la révélation, ont fait un pas en arrière, et ont voulu se diriger selon les principes en vigueur dans les temps antérieurs au Christianisme. Ils manquent la fin surnaturelle et n'atteignent pas la fin naturelle. C'est pourquoi, nous disons hardiment que pour les modernes qui ont apostasié la religion chrétienne, et qui sont retournés à l'humanisme et au paganisme, il leur est absolument impossible d'atteindre les Anciens sur un terrain purement naturel, et d'avoir part à la perfection et à la félicité naturelles vers lesquelles ceux-ci avaient pris leur essor. Les Anciens, eux non plus, n'ont pas atteint leur fin, comme nous l'avons déjà vu, et comme ils nous le crient des milliers de fois avec l'expression du plus amer mécontentement. Mais, parce qu'ils étaient de bonne foi, ils se mouvaient du moins sans préventions sur leur terrain, et pouvaient par là parvenir à des résultats, auxquels nous n'arriverons jamais, si nous retournons vers eux en reniant consciemment une situation plus parfaite que nous avons connue depuis. C'est là une importante vérité que nous trouverons souvent confirmée. Mais à présent le devoir qui nous incombe est de montrer comment nos modernes, qui se font l'écho des Anciens, cachent sous ces brillants dehors une blessure plus profonde et un manque de bonheur plus grand que celui que nous avons constaté dans l'antiquité. C'est ce que nous allons faire.

3. — Les trois lois fondamentales de la culture naturelle.

Que les ennemis du Christianisme élèvent la nature aussi haut qu'ils voudront, qu'ils rabaissent aussi à leur guise l'ordre surnaturel, jamais ils ne pourront faire

mentir l'axiome que le poète arabe exprime en ces termes :

« L'humanité a deux natures.
« L'une bonne, l'autre mauvaise,
« Et qui sont ennemies entre elles » (1).

Ce n'est pas le Christianisme qui a créé cette lutte qui se livre à l'intérieur de la nature humaine. Le monde l'a éprouvée avant son apparition, et quiconque vient à la lumière l'apporte en naissant, qu'il soit chrétien ou non. Nous savons déjà qu'elle n'appartient pas à la véritable nature de l'homme telle qu'originellement elle est sortie des mains de Dieu. Mais actuellement il en est ainsi, et quiconque aspire à sa perfection doit compter avec elle. En tout cas, il est une seconde vérité qui, de la part du monde, n'est exposée ni a l'oubli ni à une dénégation. C'est celle que le poète grec nous a laissée dans ces vers :

« Vous fuyez votre félicité, vous qui n'aspirez qu'aux choses [de la terre],
« Et qui chassez les commandements de Dieu
« De votre intelligence et de votre cœur.
« Seul, celui qui obéit à ce Dieu,
« Pourra noblement perfectionner sa vie (2) ».

Ce n'est encore pas le Christianisme qui a inventé cette maxime. Quiconque vient au monde la trouve dans sa raison et dans sa conscience. Le Christianisme n'a fait que la confirmer et la ratifier, comme d'ailleurs il l'a fait pour beaucoup d'autres choses connues simplement par voie naturelle. Il l'a inculquée à nouveau après l'avoir purifiée de toute erreur; et les vérités chrétiennes, révélées, prises au sens propre du mot, ne peuvent la revendiquer comme une maxime qui leur est propre. C'est pourquoi, elle jouit d'une certaine valeur auprès de ceux qui n'ont jamais entendu parler de révélation, et à plus forte raison auprès de ceux qui lui tournent le

(1) Abû l'Atahya (Kremer, *Culturgesch. des Orients*, II, 375).
(2) Kleanthes, *Hymn. in Jovem*, 23 sq. (Mullach, *Fragm. philos. Græc.*, I, 151).

dos sous prétexte de revenir au paganisme, et cela, croient-ils, pour se décharger du fardeau de la loi chrétienne.

D'où il résulte que celui qui veut atteindre seulement la fin naturelle de la perfection et de la félicité humaine (car ici nous ne parlons pas de fin surnaturelle) a un triple devoir à remplir. Il doit seconder tous les vrais et légitimes efforts de sa nature. Il doit extirper ou purifier tous les penchants mauvais et peu nobles qu'il porte en lui-même. Il doit diriger sa vie tout entière vers Dieu, et exécuter toutes les lois divines qu'il trouve inscrites dans sa raison et dans sa conscience. Tout cela est purement naturel, et fondé sur la nature humaine. Mais précisément parce que la corruption qui a pénétré cette nature humaine n'est pas naturelle a l'homme, la saine nature de celui-ci réclame aide et protection contre elle. Et parce que la nature de l'homme ne se suffit pas à elle-même, qu'elle ne se perfectionne qu'en tendant vers sa fin, c'est une nécessité pour elle d'aspirer de toutes ses forces à se rendre semblable à cette fin c'est-à-dire à Dieu, par l'accomplissement de sa volonté et l'imitation de ses perfections. Si l'homme se comprend ainsi, il est sur la voie de la perfection et de la félicité ; si non, il deviendra pire qu'il n'est actuellement, et cela au détriment de sa vraie perfection et de sa vraie félicité.

4.— Le surnaturel. Le supra-sensible. Le naturel. L'apostasie des fins naturelles conduit à la contre nature et au manque de bonheur.

Ce sont là des doctrines avec lesquelles, on ne peut assez le répéter, le Christianisme comme tel n'a rien à faire. On croit pouvoir les rejeter avec la courte formule qu'on ne veut pas s'engager dans le surnaturel. Mais ici, il n'est pas le moins du monde question du surnaturel. Le Christianisme, il est vrai, apprend aussi des vérités et des devoirs surnaturels, comme il enseigne à connaître et à atteindre une fin surnaturelle. Mais ces choses sont d'une tout autre nature que celles dont il s'agit présentement. Personne ne peut s'affranchir des vérités, des devoirs et de la fin dont il est question actuellement, même lorsqu'on prétend, et bien à tort,

qu'on a rien à faire avec le surnaturel. Il y a des vérités supra-sensibles et spirituelles, il y a de grands devoirs imposés par une morale supérieure, il y a une fin située bien au delà de cette vie. L'homme doit y parvenir quand même il ne saurait pas le moindre mot du surnaturel. Tout cela est complètement naturel, car le supra-sensible n'est pas le surnaturel, tant s'en faut. Il y a tout un monde de l'esprit, monde immensément grand, qui se dérobe aux investigations des sens, mais qui est parfaitement accessible à la raison et à la conscience purement naturelle de l'homme. Le monde naturel s'étend jusqu'aux dernières limites du domaine que la nature spirituelle peut scruter, et c'est pourquoi toutes les vérités que nous avons examinées jusqu'à présent, quoique profondes et sublimes, sont purement naturelles. L'existence que l'homme doit à Dieu, l'immortalité de ce même homme, la raison pour laquelle il vit non pas pour lui-même, mais pour le Dieu infini auquel il doit rendre un jour ses comptes, et dont il recevra la récompense ou le châtiment, tout cela, et bien d'autres choses encore, sont des vérités complètement naturelles. C'est pourquoi elles obligent tous les hommes qui portent en eux la nature humaine ; et tant que quelqu'un ne sera pas affranchi de cette nature, les obligations, dont nous venons de parler, lui pèseront sur les épaules de tout le poids du devoir.

Il ne reste donc à l'homme qu'à choisir entre ces deux alternatives : ou bien vivre conformément à sa nature, et, par là, conformément à ce que Dieu demande de lui, reconnaître la fin de cette nature avec tous les devoirs que lui imposent cette connaissance, ou, s'il ne veut pas, faire violence à sa vraie nature. De là résulte la complète impossibilité pour quelqu'un de ne pas porter son attention sur Dieu comme fin de l'homme, ou de le renier ; de là, l'impossibilité d'apporter de la négligence dans les devoirs qui lui sont imposés, sans d'un côté se priver de la félicité qu'il ne peut obtenir qu'en attei-

gnant sa fin véritable et dernière et d'un autre côté sans laisser s'atrophier en lui la meilleure partie de sa nature.

Personne ne doit donc s'étonner que l'histoire des temps non chrétiens, et encore davantage la civilisation des époques qui ont rejeté la religion chrétienne, renferment tant de choses qui sont directement opposées à la nature. Il en doit être ainsi. Quiconque s'attaque au maître et à la fin de la nature s'attaque à la nature elle-même. Mais quiconque fait violence à la nature, doit se reconnaître coupable si « elle se venge de lui, et si elle le récompense par la malédiction et l'infortune (1) ».

En nous exprimant ainsi, nous avons dit quel est le sort de toute civilisation oublieuse de Dieu.

Nous avons déjà parlé de l'ancienne.

Un léger coup d'œil jeté sur la nouvelle nous montrera qu'elle non plus n'a pas réussi à se dérober impunément à l'ordre du monde tel que Dieu l'a établi.

5. — Négation du véritable idéal dans la moderne littérature.

Les Anciens n'ont jamais osé se soustraire complètement à la pensée d'un être souverain. L'antiquité a produit peu d'athées, et encore les a-t-elle flétris d'un mépris qui montre assez comment, chez elle, ce méfait était considéré comme le plus grand et le plus abominable des crimes connus. Il semble que la profession de foi d'Aratus ait été prononcée au nom du vieux monde tout entier : « Dieu doit être au commencement de tout. Jamais on ne doit commencer une chose sans que son nom y soit joint. Tout est plein de Dieu, l'intérieur domestique, le bruit assourdissant de la place publique. La mer, comme les remparts de la forteresse, nous exhorte à le prier pour qu'il nous soit secourable (2) ». A cette époque, le monde était plein de Dieu, nous dirons même trop plein. C'est pourquoi la littérature aussi en est tout imprégnée. Nous ne pouvons sans rougir placer nos classiques modernes à côté des classiques

(1) Sap., V, 18 ; XVI, 24.
(2) Aratus, *Phœnom.*, 1-4.

anciens, tellement ils sont vides de Dieu, et pour cette raison vides de tout ce qui est élevé. Simrock a raison quand, parlant d'eux, il s'exprime en ces termes sévères : « Maintenant, nous avons affaire à des païens modernes. Ils n'ont pas un ciel peuplé de divinités ; mais comme ils ne connaissent point d'*au-dela*, ils feraient volontiers de cette terre le séjour de tous les diables. Mis en face d'eux, les anciens païens paraissent moraux, pieux et croyants ; l'ancien paganisme, sublime et saint (1) ».

Les meilleurs sont encore ceux qui évitent de rencontrer Dieu sur leur chemin et qui craignent de prononcer son nom, comme si c'était une parole inconvenante que nul homme de cœur ne doit proférer. Un esprit caustique a dit d'Alexandre de Humboldt, que « cet homme lui paraissait comme quelqu'un qui visite la maison, la bibliothèque, les collections et le parc d'un grand seigneur, mais qui n'a pas suffisamment d'éducation pour juger convenable de lui envoyer sa carte ». Malheureusement, presque tous les chefs de la littérature moderne manquent de ce sentiment des convenances. Et, nous pouvons nous trouver bien satisfaits, quand ils ne vont pas jusqu'à se comporter grossièrement dans la maison du seigneur ; car pour un grand nombre d'entre eux, ce n'est pas assez de laisser dédaigneusement Dieu de côté sans lui adresser la parole. Ils n'omettent aucune occasion de se moquer de lui et de le blasphémer. S'ils n'en trouvent pas qui soient opportunes, ils les créent en les tirant par les cheveux.

Ce qui anime notre littérature, ce n'est pas seulement l'indifférence envers Dieu, c'est bien une haine véritable. La troisième République française a même défendu, dans les écoles, les éditions des anciens classiques dans lesquelles le nom de Dieu n'est pas effacé. Les païens eux-mêmes sont encore trop chrétiens pour les ennemis de Dieu.

(1) Simrock, *Deutsche Mythologie*, (2), 166.

D'après cela, il est facile de mesurer quelle fin et quel idéal peuvent poursuivre une culture et une formation d'esprit sortant de tels milieux.

En vérité, quel peut être l'idéal auquel sont parvenus non pas les Schiller et les Gœthe légendaires, mais les Schiller et les Gœthe historiques, ceux qui ont vécu réellement et qui poussaient d'amers soupirs parce que le Dieu des chrétiens, ce Dieu sans esthétique, avait détrôné les beaux dieux de la Grèce, disons plutôt la Vénus de Cypre, car ils ne savaient que faire des autres? Et quel idéal aussi pour notre jeunesse, si nous l'élevons avec de pareilles œuvres, si nous lui inculquons toujours cette même idée que c'est là seulement qu'elle cueillera les plus belles fleurs de la civilisation moderne, et qu'elle trouvera les modèles d'une humanité véritable et complète? En vérité, on ne peut assez s'étonner de l'aveuglement de notre temps. Tout le monde se plaint de ce que les sentiments nobles et élevés ont disparu ; tout le monde s'effraie de la frivolité et de l'impiété qui conduisent les enfants à dépasser les pécheurs les plus endurcis. Mais personne ne réfléchit qu'il n'en peut être autrement, si on familiarise les jeunes gens et même les jeunes filles avec une littérature dans laquelle ils ne peuvent puiser que le mépris de la religion et de Dieu, s'ils n'ont pas l'insensibilité du soliveau. Ici, Byron leur tient ce langage : « Eh bien ! si pour être heureux, je devais perdre ma dignité par le repentir, par une confession franche de tous mes péchés et la soumission à Dieu, je vous dirais :

« Soyez heureux tout seuls ?
« Je ne veux rien avoir à faire avec un bonheur,
« Qui m'abaisse, moi et les miens (1) ».

Et après cela, les enfants pourraient aller se confesser, s'humilier au tribunal de la pénitence ! Quelques pages plus loin, on lit sur la crainte de Dieu et la piété ces paroles blasphématoires.

(1) Byron, *Cain*, (Bœttger, Leipzig, 1847, VII, 134).

« Pourquoi ferais-je preuve de piété ?
Parce qu'il faut lutter avec tous les éléments
Avant qu'ils me donnent le pain que je mange ?
Pourquoi serais-je reconnaissant ?
Parce que je suis poussière et que je ramperai dans la pous-
Jusqu'à ce que j' retourne en poussière ? [sière]
Si je ne suis rien, pourquoi ne pas devenir un hypocrite ? (1) »

Peut-on s'attendre à trouver encore la foi et la crainte de Dieu chez des hommes qui ont grandi sous l'influence de telles idées, et n'ont point senti leur cœur bondir? Ou bien, laisse-t-on circuler cette littérature entre toutes les mains pour miner dans les âmes les derniers restes du respect dû à Dieu et à la religion ? Certes, le moyen est bien choisi ; on pourrait même croire qu'il l'a été à dessein. C'est à peine si l'on peut imaginer un blasphème plus odieux que celui qu'Immermann, un des premiers apôtres de l'émancipation du monde, a revêtu de ces sinistres paroles :

« Toi aussi, Dieu bon,
Tu es du nombre de ceux qui m'ont blessé.
Tu m'as placé sur le théâtre du péché,
Sans me demander mon assentiment,
Mais quelle que soit la témérité avec laquelle
Tu as agi à mon endroit,
Sois pardonné. J'oublie tout (2) ».

D'après tous les codes, de semblables lignes méritent le bourreau et les flammes. Les Athéniens eux-mêmes, ne leur auraient pas épargné ce châtiment. Mais chez nous, elles font impunément leur chemin ; et il leur est permis de tuer l'idéal et d'assassiner les âmes en aussi grand nombre qu'elles se présentent ; car, ce serait chose abominable, si quelqu'un venait à dire que notre police frappe de peines sévères la liberté de séduction. Alors, qu'on cesse aussi de s'épouvanter quand la rouge Révolution vient aider la police, et quand pour frayer un chemin plus court vers la liberté, elle incendie dans les villes des quartiers tout entiers, au bruit d'une chanson

(1) Byron, *Caïn*, (Bœttger, Leipzig, 1847, VII, 203).
(2) W. Menzel, *Deutsche Dichtung*, III, 405.

blasphématoire qui sortant de la gorge affamée et altérée du peuple n'est que le rude écho des vers de nos poètes blasés :

« Malédiction au Dieu sourd et muet,
Vers lequel nous avons vainement prié dans la foi,
Dans lequel nous avons vainement espéré.
Il s'est moqué de nous, et nous a considérés comme fous. »

Pour se conformer à la mode qui s'affiche chaque jour davantage, on pourra se moquer de l'idéal, autant qu'on voudra ; mais une chose restera toujours incontestable, c'est que de l'idéal dépend la vie morale intérieure tout entière. Là où il y a un idéal véritablement grand (et il n'y a d'idéal vraiment grand et vraiment durable que l'idéal religieux), la vie des hommes ordinaires reçoit, dans les occupations quotidiennes qui la forment, l'empreinte de la profondeur, de la grandeur et souvent même du sublime. Mais là où il manque un idéal, là où il est remplacé par un idéal purement terrestre, illusoire et imparfait, la pensée et les inclinations des hommes, même doués de certains talents et jouissant d'une grande réputation, laissent perçer un manque d'élévation et même quelquefois une vulgarité dont serait incapable le chrétien le plus ordinaire qui connaît sa Religion et qui la pratique. 6. — Conséquences pour la vie morale.

Même pour un Jean Gottlieb Fichte, les actions héroïques, la joie que la conscience éprouve lorsqu'elle a bien agi, la foi aux bonnes actions faites volontairement, et au mérite, ne sont rien autre chose, sinon le préjugé qu'il existe une bonté innée dans la nature humaine (1). Et cependant, il est un des rares esprits qui dans les circonstances importantes sont encore capables d'une certaine élévation.

Il en est de même de Frédéric Gentz. Mais lui aussi doit avouer dans sa lettre à Rachel, à l'époque la plus agitée qu'il ait vue, et qu'il contribua à former : « Je

(1) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, V, 721.

pourrais vous montrer quelle forme ont pris maintenant mon égoïsme et mon mépris du monde. Je n'ai pas plutôt déposé la plume que je m'occupe de la disposition de mes appartements. J'étudie sans cesse comment je me procurerai le plus d'argent possible pour mon ameublement, pour les parfums et tous les raffinements que le luxe peut dicter. Malheureusement, c'est là que se trouve mon appétit ; mon déjeuner est le seul repas dans lequel j'apporte quelque intérêt. Souvent je lirais avec plaisir, mais je ne connais pas de livre au monde pour lequel je me sente quelque attrait » (1). « Quelle chose insipide que la vie ! Rien ne m'enthousiasme, je suis froid, sceptique, blasé ; et j'éprouve même au dedans de moi comme une joie diabolique en voyant que les prétendues grandes choses finissent toujours d'une manière ridicule » (2). Et malgré cela, il voudrait cependant mener éternellement, ou au moins longtemps encore, cette vie sans honneur. « On me garantirait la santé, dit-il, que je continuerais encore volontiers cette vie pendant trente années ».

Tel est donc le jour sous lequel la vie se présente, chez les esprits qui tentent encore de temps en temps quelques efforts pour se relever, lorsqu'on détruit l'idéal sublime que donne la Religion.

Qu'en doit-il être de ceux qui s'abandonnent tout entiers à eux-mêmes ?

Quoi d'étonnant si un jeune homme de dix-sept ans (3), dans lequel sont réunis Alfred de Musset, Byron, Heine et Lenau, se dit un jour à lui-même : « Je vendrais ma vie pour quelques liards si seulement mourir et quitter cette vie n'étaient pas synonymes. Ce serait pour moi un véritable soulagement que de pouvoir noyer dans la bière ou le punch les quelques pensées intimes, sérieuses et convenables qui me sont restées ».

(1) Fr. Gentz an die Rahel, 30 avril 1814.
(2) *Id.*, 21 avril 1814 (Schriften von Gentz, I, 172.
(3) Honegger, *Lit. und Cultur des XIX Jahrh.*, 216.

Un esprit, qui a plus d'une analogie avec le précédent, est le maître de Louis Napoléon, Bilderdijk, le plus grand poète néerlandais moderne. Comme notre Bürger, il vivait dans la polygamie. Son talent pour dissiper son argent était aussi grand que son inclination à jouer au grand seigneur. Mais pour y arriver, son immense pension annuelle et ses revenus particuliers ne lui suffisaient jamais. Aussi, bien qu'il fût extrêmement riche, cet homme qu'on a tant célébré vivait-il dans un dénuement continuel. Au milieu des fêtes que lui donnait le monde, il était sans cesse hanté par deux pensées dont il ne pouvait se défaire : celle du désespoir et celle du suicide (1).

Quelqu'un qui lui ressemble assez est Benjamin Constant. Celui-ci n'eut pas de jeunesse. Il passa sa vie devant des tables de jeux, et parmi les aventuriers les plus suspects. A cette époque il n'y avait que la surrexitation et le péril qui pussent lui offrir quelques charmes. Tantôt plein d'un enthousiasme voisin de la folie, tantôt écœuré jusqu'au dégoût, il se lamentait sans cesse d'être condamné par le sort à souiller son plus pur idéal. Il commence par rompre avec son père, avec ses compagnons de débauche, avec lui-même et avec sa patrie, puis se réconcilie ; et ne sait pas en fin de compte s'il doit émigrer en Amérique, se marier ou se faire sauter la cervelle. Mais pour lui cette situation ne manque pas d'un certain attrait. Pour ce qui est de l'honneur, du bonheur et du malheur, il s'en moque. Dégouté de tout, il se maria par ennui pour avoir le plaisir d'abreuver d'amertume la vie de sa compagne par son infidélité et les procès de séparation. Être enchaîné continuellement à une femme était pour lui un esclavage équivalent à la mort. C'est dans ces dispositions, qu'il travaille à un ouvrage sur la Religion. Le résultat fut tel qu'on devait s'y attendre. Ce fut un modèle de cette multitude de calomnies perfides dont notre époque connaît bien le se-

(1) Jonckbloet, *Geschichte der niederlændischen Litteratur.*, Deutsch von Berg II, 574 sq.

cret : des titres éblouissants, mais une science à bon marché. Longtemps, il écrivit sur le revers des cartes ; un beau jour, elles furent retournées (1).

Quant à ces vils entraînements dans lesquels Gœthe a dissipé ses meilleures années ; quant à ces vilenies, pour répéter le mot, peu noble cependant, par lesquelles il a ravi l'honneur, corrompu le cœur et souillé la vie d'une multitude de jeunes filles et de femmes, nous préférons ne pas entrer dans le détail. Après Janssen, qui a retracé dans ses portraits contemporains et ses biographies, d'une manière si exacte, la vie pitoyable de ces grandeurs modernes, il est inutile d'aller plus loin.

7. — Le manque de bonheur en est la récompense.

Maintenant, faut-il croire que des hommes qui ont poursuivi un tel idéal, ou plutôt des hommes qui n'ont eu aucun idéal, mais qui ont dissipé leur existence dans la fadeur, la frivolité et le vice, soient parvenus à une vie véritable, complète, exemplaire, et à la possession du bonheur ? En vérité, je ne sais si je pourrais y croire, quand même ils me l'assureraient avec tous les serments imaginables. Mais ils nous disent eux-mêmes le contraire.

Voici maintenant un de ces fanatiques de la supériorité imaginaire de l'antiquité, Hœlderlin. Chez lui, l'adoration aveugle des Anciens, et le mépris exagéré qu'il professait pour les barbares, parmi lesquels il se voyait obligé de vivre, était passé à l'état de maladie intellectuelle. Il était là, aussi incapable d'échapper au monde qui, à ses yeux, était la cause de son mécontentement, qu'impuissant à ramener sur terre le ciel qu'il croyait avoir existé jadis ici-bas, avant les jours ténébreux du Christianisme. Plein de cette illusion insensée, « il bat des ailes, pour nous servir de ses propres expressions, comme une oie, qui debout sur ses pieds plats, au milieu d'un marécage gluant, s'efforce en vain de prendre son vol vers le ciel serein de la Grèce » (2). Image bi-

(1) Julian Schmidt, *Geschichte der franzœsischen Literatur seit der Revolution*, I, 381 sq. — (2) Haym, *Die romantische Schule*, 309.

zarre, mais bien faite pour nous inspirer de singulières pensées sur la félicité humaine qui, comme on nous le répète constamment, doit croître sur le sol d'une semblable conception de la vie.

Nous ne savons si l'on pouvait prouver d'une manière plus frappante ce que nous avons dit plus haut, savoir qu'on peut bien rejeter sa fin surnaturelle, mais qu'après cela on est incapable d'atteindre sa fin naturelle.

Mais, ce malheureux fou volontaire, a-t-il été le seul à porter les conséquences de sa folie? Plût à Dieu qu'il en fut ainsi. En vérité, les choses sont telles qu'un historien qui ne manque certes pas de libéralisme, Julien Schmidt, se voit obligé de dire de la plupart de nos poètes modernes : « qu'il y avait littéralement chez eux une idée fixe pour voir dans la maladie constante, dans la mauvaise humeur, et dans la misanthropie, le caractère distinctif d'un homme important (1). »

Ce que Louis Tieck avoue de lui-même : « ma vie est complètement vide (2), rien ne la remplit, tout est vide et mensonge (3), » on peut, selon Honegger, l'appliquer à la plupart d'entre eux (4).

Il est inutile d'évoquer à la pensée le souvenir d'hommes, qui, doués des plus grands talents, ont fini d'une manière aussi tragique que Byron. Dans son malheur, celui-ci excite une telle compassion que c'est à peine si on peut lui en vouloir. Son Caïn assurément ne fait qu'exprimer ses pensées et ses sentiments :

Oui je vis, mais je vis pour mourir ; et vivant, je ne vois rien
Pour me rendre la mort odieuse, sinon une inclination innée,
Un détestable et cependant invisible instinct de la vie que j'abhorre,
Comme je me méprise moi-même, et que je ne puis surmonter,
C'est ainsi que je vis. Oh ! puissé-je n'avoir jamais vécu (5). »

Pour avoir la vérité complète sur les idées que nous

(1) Julien Schmidt, *Gesch.der deutschen Litteratur der* XIX *Jahrhr.*, III. B. Widmung ; cfr. *Gesch. der franzœsischen*, II, 502.
(2) Honegger, *Litteratur und Cultur der* XIX *Jahrhr.*, 89.
(3) *Id.*, 172. — (4) *Id.*, 30, 270, 205.
(5) Byron, *Caïn*, (Bœttger, VII, 106.

exprimons il nous faut encore examiner de plus près trois favoris de la civilisation moderne, qu'on nous oppose toujours d'une façon toute spéciale, quand il s'agit de nous montrer jusqu'où peut s'élever le génie du paganisme ancien. Nous voulons dire Gœthe qu'on se plaît tant à nommer l'Olympien moderne, Schiller le favori des Grâces, et Alexandre de Humboldt ce bien-aimé des dieux, plein de la plus grandiose harmonie, pour nous servir des expressions dont on aime à le qualifier.

Parmi eux, le meilleur est assurément Schiller. C'est peut-être aussi le moins malheureux ; mais certes, il était loin d'être heureux. Lui-même avoue ne savoir qu'une seule chose ; c'est « qu'il n'a jamais été heureux, que son cœur était vide, sa tête pleine de ténèbres, et qu'il ne savait pas ce qu'il voulait (1) ». Humboldt, le prince de la science de notre siècle, était encore moins heureux. En pouvait-il être autrement chez un homme qui, presque âgé de quatre-vingts ans, faisait encore des plaisanteries, et de mauvaises plaisanteries, sur l'immortalité et les avertissements de la conscience, sur les tentatives de conversion, ou pour parler plus brièvement, en employant ses propres termes, sur « tout cet horizon grisâtre qui lui apparaissait au delà de la tombe ? » Pouvait-on attendre davantage d'un homme qui, même dans la décrépitude de l'âge, souriait encore à des tentations avec lesquelles il n'aurait jamais dû faire la paix à vingt ans ? Ce n'était donc qu'une punition méritée, quand il se voyait obligé de se lamenter sur les égarements de sa vie, sur le froid enfer bouddhiste dans lequel il se trouvait, et d'avouer péniblement que la tristesse et le trouble augmentaient chaque jour en lui (2).

Mais le plus malheureux fut Gœthe. Il ne se faisait aucune illusion sur son état. On a écrit de nombreuses dis-

(1) Janssen, *Schiller als Historiker*, (2), 180.
(2) Janssen, *Zeit. und Lebensbilder*, 107 sq.

sertations pour savoir s'il était heureux (1); mais lui-même répond que non. Et assurément, il le sait mieux que personne. Il avoue qu'à certains moments il aurait voulu quitter le monde civilisé, et s'enfuir chez les sauvages de la mer du Sud. Sa situation empirait de jour en jour. Et selon lui, Dieu aurait tout simplement dû détruire ce monde, car il était encore assez bon pour se plier à cette exigence, afin de le remplacer par quelque chose de meilleur. Sa vie a été le roulement perpétuel d'une pierre qu'on essaie en vain de soulever. Dans soixante-quinze années d'existence, il n'a pas eu un mois de bonheur proprement dit (2). Néanmoins, il fut encore plus heureux que beaucoup d'autres. Abderrahman III, le plus brillant des souverains maures qui régnèrent sur l'Espagne, le grand architecte dont tous enviaient le bonheur inaltérable d'un règne de cinquante années, a laissé des notes qu'on a trouvées après sa mort, et dans lesquelles il dit qu'il avait joui pendant quinze jours seulement d'un bonheur véritablement pur (3).

Bilderdijk, lui aussi, dit qu'il n'a pas souvenance d'avoir éprouvé un seul instant de contentement intime (4). De même, le surintendant Henri Müller de Rostock qui, à deux siècles de distance, est encore un des poètes les plus chers aux protestants, mourut en faisant l'aveu de n'avoir pas eu un seul jour de joie ici bas (5). Gœthe, lui, eut bien environ un mois. Mais qu'est-ce qu'un mois sur soixante-quinze ans? Est-ce que cela couvre les frais de l'existence? Certes, il ne faut pas nous étonner d'un tel résultat. Que peut-on attendre d'une vie telle qu'il la décrit lui-même sous le titre de « Occupations d'un génie »?

(1) Julian Schmidt, *Gesch. der deutschen Litteratur in XIX Jahrh.*, (2) I, 280, 291.
(2) Gœthe's Gespræche mit Eckermann, (3) I, 76.
(3) Schack, *Poésie und Kunst der Araber in Spanien.*, II, 208.
(4) Jonckbloet, *Geschichte der niederlændischen Literatur*, Deutsch. von Berg II, 568, 576.
(5) Herzog, *Realencyclop. für prot. Kirche*, (2) X, 337.

« Ainsi, sans relâche je roule
Mon tonneau comme saint Diogène,
Tantôt c'est le sérieux, tantôt c'est la raillerie,
Tantôt l'amour, tantôt la haine,
Tantôt ceci, tantôt cela,
Tantôt un rien, tantôt quelque chose.
Ainsi, sans relâche je roule
Mon tonneau comme saint Diogène (1).

Et avec tout cela, à quoi a-t-il abouti ? Il a tout parcouru, tout étudié, le possible et l'impossible, mais rien à fond, rien sérieusement. Et quel a été le résultat ? Il le donne par la bouche de son Faust :

« Ainsi la médecine et la philosophie
Et la jurisprudence et la théologie,
J'ai tout approfondi, tout fouillé, tout appris,
Hélas, et me voilà pauvre fou que je suis,
Toujours au même point ! Je m'intitule maître,
Docteur, que sais-je ? Eh bien, depuis tantôt dix ans,
Avec mes écoliers que je tourne en tous sens,
Et de droite et de gauche, autour d'un grand peut-être.
Qu'ai-je appris, si ce n'est qu'on ne peut rien connaître ?
Ah ! c'est un vide affreux qui consume le cœur,
Certes, j'en sais plus long que la foule imbécile
De tous les sots, qu'un clerc, qu'un moine, qu'un docteur ;
Je n'ai ni vain souci, ni terreur puérile ;
Le diable ni l'enfer ne me font nulle peur ;
Mais aussi toute joie à mon âme est ravie ;
De posséder le vrai la douce illusion,
Le bonheur d'enseigner, et cette passion
De ramener au bien la foule pervertie,
Tout m'a fui, tout me manque. Aussi je n'ai ni bien,
Ni gloire, ni crédit, ni rien au monde. Un chien
Ne s'accommoderait d'une pareille vie (2) ».

Tels sont les beaux modèles, d'après lesquels, quand il en prend fantaisie à la moderne pédagogie, nous devons nous former nous-mêmes et former notre jeunesse pour devenir des hommes complets, et parvenir à la pure jouissance du bonheur humain tout entier. L'un se compare à une oie, l'autre dit qu'il mène une vie qu'un chien

(1) Gœthe, *Werke*, Stuttgart, 1853, II, 245.
(2) Gœthe, *Faust.*, Stuttgart, 1854, XI, 18 ; cf. (72) Traduction de A. Hubert.

ne trouverait pas supportable. C'est ainsi que la nouvelle philosophie, qui nous donne ces beaux témoignages, s'écarte seulement du pessimisme en ce sens qu'elle nous démontre la légitimité d'une telle vie. Supposé qu'elle soit placée dans des conditions normales pour son développement, il n'en peut être autrement, c'est forcé.

« Jadis, l'homme ne pensait qu'à lui et l'on pouvait dire :
Pourvu que je sois heureux, je ne m'inquiète pas des autres ;
Maintenant, on en est venu à ce point d'effronterie, qu'on dit [sans sourciller]
Si je suis un tourment pour moi-même, il doit en être ainsi [de tous les autres. »]

C'est de cette disposition qu'est sortie la manie du Bouddhisme, ainsi que la coquetterie à se rendre malheureux par sa propre faute, qui domine actuellement dans la littérature. Je suis malheureux ; je n'ai pas ce qui pourrait me donner le bonheur, le sérieux et l'empire sur moi-même ; les autres non plus n'ont pas le droit d'être heureux. Donc, il faut leur persuader qu'il n'y a pas de bonheur, et que dès notre naissance nous sommes condamnés au malheur. C'est pourquoi, dépouillons-les des derniers restes d'idéal qu'ils possèdent encore, enlevons-leur cette croyance que l'homme doit atteindre une fin, pour que, s'ils ne nous croient pas et veulent toujours chercher le bonheur malgré nous, ils ne trouvent pas le chemin qui conduit à la véritable félicité. Telle est l'idée fondamentale de la moderne philosophie bouddhiste des pays d'Occident. Certes, c'est une philosophie digne des réprouvés, et un homme qui a été un malheureux s'il en fut, Schopenhauer, l'a caractérisée de la manière la plus frappante, lorsqu'il a dit : « Il n'y a qu'une seule erreur, elle nous saisit dès le berceau, et cette erreur est de vivre pour être heureux » (1).

8. — Cette misère montre aussi la nécessité d'une guérison.

Ici, nous sommes tentés de mettre un terme à la pitié et de laisser libre cours à une juste indignation. Mais non ! Même les plus malheureux et les plus délaissés,

(1) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (3) II, 726.

qui se sont tellement moqués du bonheur qu'ils ne croient plus en lui, et pensent qu'il faut s'en défier comme de la plus grande des illusions, même ceux-là, méritent notre compassion.

Il y en a d'autres qui la méritent encore davantage, ce sont ceux qui veulent se laisser conseiller par eux, car ils sont très mal conseillés. Si, en compensation du Christianisme qu'il rejette, le monde ne sait rien offrir de mieux, comme résultat de la civilisation, qu'une telle formation et un tel emploi de la vie, nous avons bien peu de raisons pour envier ses conquêtes, tandis qu'au contraire, nous en avons beaucoup pour le plaindre de celle qu'il nous a données.

Et cependant ici encore, grâce à une miséricordieuse disposition de Dieu, nous trouvons, dans le châtiment du mal, la preuve qu'une guérison est nécessaire. Il n'est pas difficile de reconnaître ce que Dieu veut, s'il fait sentir un vide si profond à ceux qui sont éloignés de lui, ou qui se conduisent en étrangers à son endroit. Dans les anciens temps, le paganisme l'a démontré par ce malaise intense qui le faisait aspirer vers l'avenir. Aujourd'hui, ce même sentiment pénible, que fait éprouver une plaie intérieure et que n'évitera jamais celui qui veut fuir Dieu, ce sentiment qu'aucun tumulte ne dominera, est une exhortation à tourner nos regards en arrière, et à considérer, au milieu des temps, l'endroit où se tient Celui qui est notre paix. Ou bien si cette distance nous paraît trop éloignée, il nous invite à jeter les yeux sur nos jours de bonheur, alors que, dans une soumission joyeuse à sa loi de paix, notre âme jouissait d'un repos qu'aucun autre bonheur ne peut égaler.

NEUVIÈME CONFÉRENCE

SANS RELIGION POINT D'HOMME COMPLET

1. Négation de la nécessité de la Religion pour la moralité de la vie. — 2. La mystérieuse force d'attraction qu'exercent l'incroyance et l'irréligion. — 3. Folie du péché et de l'incrédulité en particulier. — 4. Découvertes dues à un nouveau principe de morale. — 5. Les Anciens étaient plus près de la vérité que nos modernes adversaires de la foi. — 6. La Religion est la première de nos obligations morales. — 7. La Religion seule nous fournit le moyen d'accomplir toutes nos obligations morales. — 8. Les vices de la vie privée, comme ceux de la vie publique, ne peuvent disparaître que par la Religion. — 9. Jugement porté par l'antiquité sur l'incrédulité moderne. — 10. Le jugement de la conscience sur la nécessité de la Religion.

1.— Négation de la nécessité de la Religion pour la moralité de la vie.

Aucun architecte n'est assez téméraire et assez insensé pour vouloir élever un édifice sans avoir creusé des fondations, et sans avoir sous la main les matériaux nécessaires. Supposé que la pensée de se mettre ainsi à l'œuvre lui vienne à l'esprit, tous les spectateurs le prendraient pour un fou, les autorités s'opposeraient à son dessein déraisonnable, et les tribunaux le rendraient responsable de tous les dommages qui pourraient en résulter. Mais ce sont de ces idées qui ne viennent à personne. D'ordinaire, plus l'édifice est important, plus les bases en sont solidement posées ; plus les dimensions qu'on veut lui donner sont considérables, plus le poids qu'il doit porter est pesant, plus aussi les étais destinés à le soutenir sont solides.

C'est ainsi que, dans chaque situation de la vie, pense et agit tout homme raisonnable. Celui qui fait un voyage de quelques heures prend un bâton pour lui servir d'appui. Celui qui est épuisé de fatigue, et qui veut se reposer regarde d'abord si l'objet auquel il va demander secours est capable de le soutenir. Celui qui pense à fonder un foyer cherche une compagne qui lui aide

à supporter les charges et les soucis domestiques. Il n'est pas jusqu'à celui qui voulant placer un vase, dont la valeur est de quelques sous seulement, ne commence par regarder si la planche sur laquelle il le pose est suffisamment solide pour le porter.

Ce n'est pourtant que lorsqu'il s'agit de la vie tout entière, dont la valeur est inestimable, de la vie avec tous les soucis, tous les fardeaux et toutes les pensées qu'elle apporte avec elle, que l'homme ne craint pas de se désintéresser de ces mesures de précautions, dont il ne se pardonnerait pas l'omission pour une chose d'importance secondaire. Et, ce ne sont pas seulement les esprits irréfléchis et légers, qui croient pouvoir établir solidement leur vie sans que leurs pieds aient le sol ferme pour appui ; mais les penseurs, les écrivains, et tous ceux qui veulent en enseigner le chemin aux autres, cherchent, avec préméditation et à grand renfort de mots, à généraliser dans l'humanité la conviction qu'elle peut bien se passer de n'importe quel appui pour soutenir le poids de cette vie, et pour fournir à travers les misères d'ici-bas le long et pénible voyage vers un avenir sombre et incertain. Certes ils ne sont pas peu fiers d'avoir exprimé cela en paroles sonores et d'avoir découvert une sagesse plus élevée que celle du Christianisme. C'est par là seulement que l'homme parviendra enfin à la liberté. Avec son enseignement que l'homme a besoin de béquilles religieuses, le Christianisme a certainement eu l'intention de garder l'humanité dans un hôpital. Car, plus elle s'est acharnée à croire qu'elle ne pouvait vivre sans religion, plus elle s'est laissée conduire docilement pour servir ses vues égoïstes. Mais cela ne devrait pas durer éternellement. Un temps viendrait où l'humanité arriverait enfin à sa majorité. C'est à la civilisation moderne qu'il appartient de lui annoncer cette nouvelle, et de l'introduire dans le monde. Désormais, pour se laisser conduire l'homme n'a plus besoin de ces ceintures légères, avec lesquelles

on soutient les pas chancelants de l'enfant qui essaie ses premiers pas. Désormais, l'humanité peut se passer de Religion. Elle peut se présenter d'elle-même, et ne s'appuyer que sur elle-même. Elle n'a qu'à essayer sa propre force, qu'elle ne connaît pas encore, pour se rendre promptement compte qu'elle peut très facilement se passer d'un secours étranger. Jadis quand elle était appuyée sur le bras de la Religion, elle n'a fait que marcher lentement et trébucher continuellement. Désormais qu'elle a rejeté ces béquilles, elle parviendra rapidement, par ses propres forces, pleine de courage et sans obstacles, à cette même fin d'où elle serait restée éternellement éloignée en suivant la première voie.

2.—La mystérieuse force d'attraction qu'exercent l'incroyance et l'irréligion.

Dangereuse tentation que celle qui est renfermée dans ces paroles. Elle compte sur la plus délicate de toutes les passions, à laquelle sont exposés même ceux qui ont témoigné d'être solidement trempés contre l'aiguillon de la chair : sur l'orgueil de l'esprit. C'est à cette tentation que succomba le premier homme dans toute la fleur de sa beauté intellectuelle et dans la plénitude de sa force. Il ne faut donc pas s'étonner qu'aujourd'hui son effet soit le même que dans les premiers jours de l'humanité. L'homme se suffit à lui-même! L'homme peut se passer de Dieu ! L'homme est comme Dieu ! L'homme peut remplacer Dieu, pour ce qui le concerne ! Peut-on trouver quelque chose de plus séduisant pour le cœur de l'homme ? Or, c'est en cela que se trouve la mystérieuse force d'attraction qu'exercent toute incrédulité et toute irréligiosité. Il n'y a pas d'incrédulité sans intérêt. Quelle folie de croire encore au désintéressement chez la grande majorité des hommes ! Si le Christianisme ne produisait pas quelques héros isolés du sacrifice, partout le mot de désintéressement ne serait qu'un mensonge. Il n'y a que la vertu héroïque qui puisse être pratiquée sans qu'on ait devant les yeux la perspective de quelque avantage. D'ailleurs, c'est du monde réel seul que parle cet axiome de droit : « Cha-

cun travaille pour son avantage » ; car, il n'est personne qui fasse le moindre pas sans avoir quelque utilité personnelle en vue, quand même cette démarche est bonne et permise. Mais l'incrédulité et l'irreligion ne sont certes pas des vertus qui sentent l'héroïsme, même chez leurs plus chers adulateurs. Il n'est personne connaissant le monde qui croie encore à une incrédulité et à une irreligion désintéressées. Personne ne renie sa raison ; personne, lorsqu'il s'agit de choses qui appartiennent à la vie morale et religieuse, n'expose des principes qui sont en tous points taxés de folie, et ne rejette des vérités qui partout sont considérées comme inviolables s'il n'en retire pas quelque avantage. Souvent cet avantage rend un son métallique, souvent il est palpable ; quelquefois c'est un doux sourire, où la satisfaction d'un vil plaisir ; une autre fois, c'est un gracieux hochet, la perspective d'un honneur ou d'une faveur quelconque. Ce qu'on cherche en tout cela, c'est toujours cet agréable chatouillement sur l'efficacité duquel le rusé séducteur compte depuis le commencement, et qui lui fit prononcer ces paroles : « Vous serez comme des dieux (1) ». Ce chatouillement est si délicat, que des nerfs un peu rudes, habitués à de grossières satisfactions, ne le remarquent pas toujours. Néanmoins, il est là qui joue son rôle avec succès, tantôt seul, tantôt avec des motifs d'excitation plus sensibles. C'est bien à tort que l'incrédulité s'emporte parce que notre Religion en fait un péché. N'est-ce pas révoltant, dit-on, de placer sur le même rang que les assassins, les voleurs de grands chemins, et les divorcés, ceux qui ne satisfont pas aux exigences de la Religion chrétienne ? Mais en vérité, il n'est pas question de cela. On n'a qu'à parcourir Dante pour voir que, selon sa manière de concevoir les choses, il assigne une place spéciale à ceux-ci, et aussi une place spéciale aux incroyants, et certes le degré sur le-

(1) Gen., III, 5.

quel il place ces derniers est loin d'être élevé. Il fait infliger une punition moins forte à ceux chez qui le plaisir de la chair a opprimé la raison (1), parce que le sang vicié d'Adam, la faiblesse de la nature humaine leur tient lieu d'excuse (2). Mais plus un péché s'approche du péché purement spirituel des anges tombés, moins il est humain, plus il suppose de réflexion et de préméditation, et par conséquent moins il est excusable (3). Le Christianisme lui aussi connaît bien le cœur de l'homme, et il compte avec la réalité des choses. C'est pourquoi, l'incrédulité et l'irréligiosité sont pour lui un péché et un des péchés les plus grands. Dans certaines circonstances, il est même considéré comme le plus grave, parce que l'une et l'autre prennent leur origine dans la racine de l'orgueil et de l'orgueil le plus élevé, celui qu'on nomme l'orgueil de l'esprit (4).

Or, si tout orgueil est une folie, il l'est principalement dans ce cas. L'homme considère comme un abaissement insupportable l'obligation de se soumettre à Dieu. C'est une prescription incompatible avec sa grandeur, quand le Christianisme lui dit : « Fais tout pour l'amour de Dieu ton Créateur, par obéissance à la volonté de ton souverain maître, pour arriver à Dieu, ta dernière fin ». Se soumettre à une telle doctrine lui paraît trop mesquin, trop bas. Il craint que ce ne soit un obstacle à son développement viril, que cela ne nuise à son indépendance, et ne porte atteinte à son honneur. Mais que peut-il mettre à la place de ce qu'il refuse ? S'appuyer sur Dieu, c'est trop peu pour lui. Trouvera-t-il un soutien plus élevé et plus fort ? C'est impossible, car non seulement il est dans son tort, mais il agit follement. « Il n'y a aucun péché de

3. — Folie du péché et en particulier de l'incrédulité.

(1) Dante, *Purgat.*, 5, 39.

(2) Thomas, 1, 2, q. 77, a. 6 ; q. 73, a. 6, ad. 3 ; 2, 2, q. 150, a. 4, ad. 3.

(3) Thomas, 1, 2, q. 73, a. 5 ; 2, 2, q. 162, a. 7.

(4) Thomas, 2, 2, q. 10, a. 3.

l'homme qui ne soit « folie (1) ». S'il n'était pas folie, il ne serait pas péché. Car c'est précisément « le manque de prudence qui le rend péché (2). » « La règle de conduite immédiate de toute activité humaine, est toujours la raison » (3). « D'où il suit que tout péché de l'homme consiste en ce que « la passion entraîne la volonté à l'encontre du jugement de la propre raison (4). » « C'est donc le manque de prudence qui est la marque commune à tout péché (5) », « et chez les pécheurs, jamais on ne trouvera la prudence véritable et parfaite (6) ». Cependant, il est assez rare que la chose se présente d'une manière aussi manifeste que dans le cas présent.

4. — Découvertes dues à un nouveau principe de morale.

Pour démontrer ceci plus nettement, il suffit de jeter un regard sur l'histoire de la morale, depuis les temps de la grande apostasie des principes chrétiens. A partir de la dernière moitié du siècle précédent, il s'est répandu sur l'humanité tout entière un esprit qui fait penser à la parole du prophète : « Le Seigneur a répandu sur eux un esprit de vertige ; et dans toutes leurs actions, il les fait errer comme un homme ivre (7) ». Liberté, émancipation, indépendance furent des mots qui les firent se porter à la haine de la religion aussi inconsidérément qu'à la guillotine. Dans la vie politique, on connaît quel sort ils ont échangé contre la liberté des enfants de Dieu qu'ils ont rejetée. Mais il n'est pas non plus sans intérêt de contempler ce avec quoi ils ont échangé, dans la vie morale, la liberté de la conscience, la soumission joyeuse et prompte à la loi de Dieu.

La Révélation divine a résumé tous ses préceptes dans la seule maxime fondamentale : « Aime Dieu par dessus toutes choses et le prochain comme toi-même » (8).

(1) Prov., XIV; Eccli., XI, 16. — (2) Thomas, 2, 2, q. 54, a. 1, ad. 2.
(3) *Id.*, 1, 2, q. 58, a. 2 — (4) *Id.*, 1, 2, q. 77, a. 1, 2.
(5) *Id.*, 2, 2, q. 53, a. 2. — (6) *Id.*, 2, 2, q. 47, a. 13.
(7) Is., XIX, 14.
(8) Deut., VI, 6 ; Lev., XIX, 18 ; Matth., XXII, 37 sq.

« C'est par la charité que tu accompliras toute la loi » (1). Or ceci ne contente pas davantage l'esprit moderne dont nous avons parlé plus haut. Cela lui paraît être un principe contraire à l'activité humaine. Car l'homme moderne ne doit s'appuyer sur rien qui soit en dehors de lui, et sur Dieu moins que sur n'importe quoi. Il veut être indépendant en tout, mais surtout à l'égard de Dieu. Il doit se reposer sur lui seul, et le grand obstacle qui s'oppose à ses desseins est la Religion. Dans ce but, il faut donc éloigner complètement celle-ci et de la vie publique et de la vie privée. C'est alors que l'homme est véritablement libre. C'est alors qu'il existera pour lui seul, et qu'il pourra montrer son savoir faire. C'est alors que le monde verra des choses merveilleuses.

Pour réaliser ce plan, on voulut mettre un autre principe à la place de cette maxime sublime de l'amour de Dieu, citée plus haut, un principe dans lequel la nouvelle morale indépendante voulait s'incarner comme la morale religieuse de la Révélation l'avait fait dans l'autre. Ce fut quelque chose de pitoyable. Chacun inventa un nouveau principe, mais, à part celui qui l'avait découvert, personne n'en fut satisfait. La foule de ces inventeurs fut si considérable et si singulière qu'elle rappela par plus d'un côté l'étrange confusion qui régna lors de la construction de la tour de Babel. Leurs nouvelles formules sont si bizarres qu'on aurait pu concevoir un instant l'espérance de les voir s'entourer de circonspection avant de les produire au grand jour. Mais ces moralistes ne prirent pas la peine de les examiner mûrement avant d'attaquer la doctrine chrétienne. Ils avaient cette assurance que nous connaissons tous, alors que nous nous rappelons un des moments les plus importants de notre enfance, le moment où, vêtus de notre première, quoique primitive culotte, nous sommes sortis de la maison paternelle. Nous étions tout à fait con-

(1) Joan., XIII, 34; Rom., XIII, 9; Gal., V, 14; Jac., II, 8.

vaincus qu'en notre personne un nouveau genre humain paraissait sur la scène de la vie, et nous aurions presque eu l'audace de citer le siècle à notre tribunal. La comparaison est forte. Mais celui qui connaît l'époque décidera si elle l'est trop.

Le premier auteur de ces formules de morale, à proprement parler, est Christian Wolff, le père du Rationalisme le plus aride, le Rationalisme philosophique, l'admirateur sincère des Chinois, et le personnage qu'on n'égalera jamais en fait de formalisme pédantesque. Quand il prend la parole, c'en est fait de la religion surnaturelle. Tout ce qu'il ne reconnaît pas comme obligation naturelle et comme droit de nature, tout cela n'a pas droit de cité dans le nouveau temple de la pure humanité, dont il veut ouvrir les portes le premier. Il démontre le manque de solidité de la croyance à l'éternité des peines de l'enfer, avec la même rigueur inexorable qu'il met à faire sentir l'inconvenance qu'il y a de faire claquer les lèvres en mangeant. Selon son système, ce sont là deux péchés dont la gravité est égale en face du droit naturel. Comme c'est tout naturel, le commandement de l'amour de Dieu n'y occupe aucune place. Il croit en avoir tenu amplement compte par cette formule : « fais ce qui est de nature à te perfectionner toi-même, à perfectionner ta situation et celle des autres ; au contraire, laisse de côté ce qui ne va pas à cette fin ». Il est intimement persuadé que, si on voulait seulement admettre ces formules d'une manière générale, l'ivrognerie disparaîtrait à jamais de la surface de la terre, car chacun sait qu'à l'état de bien-être, produit un instant par l'ivresse, succède un état de malaise (1). C'est ainsi, pense-t-il, qu'on évitera facilement les autres péchés quels qu'ils soient, si dans les écoles maternelles on a soin de vacciner les jeunes cœurs avec son nouveau principe de morale.

(1) Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie*, II, II, 352.

D'autres novateurs cependant, ne partagèrent pas sa conviction que cette formule complètement inacceptable dans la pratique pût supplanter celle du Christianisme. Ils en inventèrent d'autres. Canz présenta ce principe comme étant la règle suprême pour la conduite morale : « Agis selon ta convenance et ton avantage propre, agis selon la convenance et l'avantage des êtres qui agissent moralement ». Et parce que cette formule-là ne lui convenait pas à lui-même, il lui en adjoignit une seconde dont voici la teneur : « Fais ce qui est en harmonie avec la fin et la cause des actions (1) ». Il est tout naturel que le second ait aussi peu d'utilité pour la vie pratique que le premier, et celui-ci en a aussi peu que le principe de Wolff. C'est pourquoi Buddens en imagina deux autres dont le premier dit : « Considère comme le bien le plus élevé ce qui contient toutes les exigences du bien suprême et tout ce qui apporte quelque secours à notre misère », et le second : « Fais tout ce qui est de nature à maintenir ton état corporel ». Au point de vue de la clarté, ces maximes n'étaient pas de celles qui convainquent le monde de leur excellence. Moyse Mendelssohn en chercha alors une autre qu'il résuma dans ces paroles : « Perfectionne, dans la proportion que tu pourras, ta condition intérieure et extérieure, ainsi que la condition de ton prochain (2) ».

Lessing lui-même ne put résister à la tentation d'en finir avec la manière détestable dont le Christianisme concevait les devoirs qui nous incombent ici-bas. Il introduisit une nouvelle formule semblable aux précédentes, voulant ainsi s'assurer, sur le domaine religieux et moral, l'honneur d'enlever à Dieu et à son Christ la gloire de législateur universel pour tous les temps et pour tous les hommes. Il crut atteindre son but en condensant sa pensée dans cette phrase laconique : « Agis

(1) Stæublin, *Geschichte der Moralphilosophie*, 931
(2) *Id.*, 941, sq.

conformément à tes perfections individuelles (1) ». Mais il tomba, le premier, victime du sort qu'il avait réservé au principe de morale chrétien. Alors parut un autre personnage, et ce personnage fut plus fort que Lessing. Portant avec lui tout un arsenal de principes, il le balaya de son chemin. Ce personnage n'était ni plus ni moins que Kant. Autant Lessing était mesquin, autant Kant était libéral. « Agis, dit celui-ci, de telle sorte que la règle de tes actes puisse être érigée par ta volonté en loi universelle ». « Agis d'après une fin absolue, qui renferme en elle toutes les fins relatives et intéressées. Agis de telle sorte que, dans ta personne aussi bien que dans la personne des autres, tu te serves toujours de l'humanité comme fin, jamais comme moyen. Agis comme si, avec ta maxime, tu étais un membre législateur dans l'empire des fins (2) ».

Il ne faut pas s'étonner si l'humanité ne fut pas satisfaite de toutes ces phrases abstruses. Il faudrait plutôt s'étonner de ce que, n'ayant pas été rendue plus sage par toutes les conséquences malheureuses qu'elles ont entraînées à leur suite, elle se mette toujours avec un nouveau courage en quête de nouvelles règles de morale (3).

Vint ensuite Jean Gottlieb Fichte. « Tu peux ce que tu dois, dit-il, tu dois être absolument indépendant de l'instinct, et cette indépendance, tu la possèdes en ta qualité d'homme (4). » « En toute circonstance, accomplis ta destinée (5). Que chacune de tes actions fasse partie de cette colonne d'attaque dont la fin est ton absolue indépendance. Fais chaque chose conformément à ta dernière fin (6). »

Tels sont ses principes, et visiblement leur applica-

(1) Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 342. — (2) *Id.*, 354.
(3) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, (1) IV, 115, 246.
(4) J. G. Fichte, *Die philosophische Lehre von Recht*, Staat und Sitte in XVIII Jahrh., 136.
(5) Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 623.
(6) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, V, 726.

tion est encore plus impossible que celle des principes de Kant. Pour faire de pareilles lois morales on aurait dû attendre que le monde se fût familiarisé avec un tel jargon. Mais non ! Schleiermacher renchérit encore sur Kant, et crut entrevoir la perspective d'un succès tellement assuré qu'il entra en scène avec douze formules d'un coup (1). Voici celles qui sont les plus dignes d'être mentionnées : « En toute circonstance fais ce vers quoi tu te sens vivement poussé. En toute circonstance fais ce qui t'est le plus avantageux. De même, fais toujours ce à quoi te sollicitent les circonstances extérieures (2). »

Mais Schleiermacher, lui aussi, trouva un dangereux compétiteur : ce fut Hégel. Il était l'antithèse de son prédécesseur, et pensait remporter la victoire par une gravité noble et concise. Voici ce que le droit impose, dit-il : « Sois une personne et respecte les autres comme des personnes (3). » Hégel se faisait illusion. La sévérité d'un tel axiome juridique ne pouvait convenir à une époque pour laquelle la douceur du commandement chrétien était trop dure. Et ce fut toujours à recommencer. Chacun chercha une nouvelle formule ; chacun crut en avoir trouvé une avec laquelle on en finirait une bonne foi avec le Christianisme, et chacun devait vivre assez longtemps pour être le témoin de sa propre erreur. Tel Bouterwek avec sa formule où s'étale le bel esprit : « Agis et vis en harmonie avec toi-même, pénétré que tu es de la dignité de la nature humaine. » Tel Krug avec sa formule esthétique : « Je suis actif, et dans toute mon activité je cherche l'harmonie absolue (4). » Tel Rothe avec son effrayante formule théologico-sociale, qui cette fois a au moins un avantage, celui de placer sur le terrain de l'excentricité

(1) Reinhold, *Geschichte der Philosophie*, (4) III, 506.
(2) Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie*, III, II, 67.
(3) Hégel, *Philosophie des Rechtes*, § 36 (G. W. VIII, 75).
(4) Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie*, III, I, 373.

une barrière qu'il est difficile de franchir. Voici cette formule : « Agis de telle sorte que ton action, dans la plus grande mesure du possible, coopère constamment à la réalisation progressive de la fin morale particulière, comme il en est de la fin particulière de la sphère commune déterminée et particulière dans laquelle tu agis comme membre, et par là aussi, tu agiras pour la réalisation constamment progressive de la fin universelle morale dans la totalité de ses divers aspects (1). »

5.—Les Anciens étaient plus près de la vérité que nos modernes adversaires de la foi.

Ces esprits avaient-ils conçu le dessein de montrer au monde que chaque tentative de chasser Dieu et la Religion de la vie morale doit finir dans le ridicule, et que, si l'homme se détache de Dieu pour s'appuyer seulement sur lui-même, il tombe inévitablement dans la folie, et se répand çà et là en paroles infructueuses? Dans ce cas, ils n'auraient pu mieux réussir.

Il n'y avait donc rien à faire. Tous leurs efforts ont été vains. Et malgré cela, les tristes conséquences de leurs élucubrations n'ont pas converti leurs imitateurs. Mais pour tous ceux qui sont encore accessibles à la vérité, ces tentatives séculaires et leur issue déplorable devaient suffire à prouver amplement que l'homme, dans sa vie morale, ne peut se passer du soutien de la Religion.

En cette matière allons encore à l'école des Anciens, et sachons les estimer au milieu de tous leurs égarements. Quoiqu'ils soient tombés dans des erreurs profondes sur la nature de Dieu et de la Religion, ils ne se sont jamais éloignés de la vérité au point de penser qu'il était possible de mener une vie morale sans Religion. Jamais ils n'ont douté un seul instant que, pour être bon, il fallait être religieux. Ils trouvaient cette doctrine fondée sur la foi unanime de tous les peuples (2). La première de toutes les lois, celle qu'on retrouve chez

(1) Rothe, *Ethik*, (2) V, 2.

(2) Plato, *Leg.*, 10, p. 886, a; Cicero., *Tuscul.*, 1, 13 ; *Nat. Deor.*, 1. 16 ; Plutarch., *Adv. Colot.*, 31, 4 ; Maxim., Tyr., 8, 1 sq.

tous les peuples, dit Socrate, est « la loi qui commande d'adorer Dieu (1) ». Une chose qui a existé de tous temps et à laquelle se sont toujours cramponnés tous les hommes, en particulier les hommes les plus intelligents, les plus expérimentés et les meilleurs, est la croyance qu'on ne pouvait pas rejeter cette vérité, parce qu'elle était manifestement basée sur la nature et sur la raison, et que, par conséquent, elle devait être vraie (2). Car, dit Aristote, « les hommes sont nés pour la vérité, et c'est pourquoi une chose sur laquelle ils s'accordent universellement ne peut manquer d'être vraie (3) ». En cela les Anciens montraient plus de modération et de bon sens pour la vérité que les modernes pour lesquels il semble parfois que son acceptation unanime soit précisément une raison décisive pour la nier. De là vient aussi que fréquemment les Anciens sont plus près de la connaissance de la vérité que les modernes ennemis du Christianisme. Les premiers cherchent, ceux-ci fuient. Les uns ouvrent les yeux à la lumière, les autres les ferment à dessein. Les uns se tournent vers elle et plus d'un de ses rayons est tombé sur leur face, quand même ils ne la regardent que de loin ; les autres, au contraire, lui tournent le dos, et ils restent dans l'ombre. Les uns sont dans l'erreur parce qu'ils ne connaissent pas la vérité ; les autres, parce qu'ils apportent contre elle, dans leur cœur, la haine et la crainte. C'est pourquoi les uns deviendront un jour « les juges des autres (4) ». Que personne ne trouve ce jugement trop sévère. Oui, ces apostats du Christianisme haïssent et redoutent la vérité que les Anciens cherchaient avec respect. Lorsque Schopenhauer était à son lit de mort et que les douleurs torturaient ce rénégat, ses lèvres laissèrent échapper ces paroles : « O Dieu ! O Dieu ! »

(1) Xenophon., *Memorab.*, 4, 4, 19.
(2) Aristot., *Eth.*, 1, 8, 1; 6, 11, (12), 6 ; 10, 2, 54; Cicero , *Nat. Deor.*, 1, 23 ; 2. 2 ; 3, 4.
(3) Aristot., *Rhetor.*, 1, 1, 11.— (4) Math., XII, 27.

Alors le médecin lui posa cette question : « Y a-t-il donc un Dieu dans votre philosophie ? — Ah ! dit le philosophe, dans les souffrances elle est insuffisante sans Lui ». Quelque temps après, ses douleurs cessèrent, et un mieux parut se faire sentir dans son état. Le médecin en profita pour lui rappeler sa parole ; il lui parla de l'éternité et du Christ Sauveur. A ces mots, une surrexcitation terrible s'empara du moribond : « Ne m'importunez pas avec de tels épouvantails, lui dit-il ; de telles niaiseries sont bonnes pour des enfants, le philosophe n'a que faire du Christ ». Le même jour, il n'était plus qu'un cadavre (1). Le malheureux avait senti trop tard que l'homme et le philosophe, pour bien philosopher et bien vivre, ont nécessairement besoin d'un Dieu et d'un Médiateur.

Quel contraste entre cette impiété et les paroles du grand orateur et du grand philosophe romain ! En plein Forum, devant les juges, en présence de la multitude, il ne craint pas de s'écrier d'une voix forte : « Je suis jaloux de réunir en moi toutes les vertus. Mais il n'y a rien que je préfère au mérite d'être reconnaissant et de le paraître. La piété est non seulement la plus belle, mais encore la mère de toutes les vertus. Qu'est-ce que la tendresse filiale, sinon une affection reconnaissante pour les auteurs de ses jours ? Quels sont les bons citoyens servant bien la patrie dans Rome, et hors de Rome, sinon ceux qui reconnaissent les bienfaits de la patrie ? Quels sont les hommes pieux et religieux, sinon ceux qui témoignent leur gratitude aux dieux immortels par de justes hommages et par les élans d'une âme touchée de leurs faveurs ? Selon moi, il n'est rien de si naturel que d'être sensible à un bienfait et même aux simples témoignages d'affection. Il n'est rien non plus de si contraire à l'homme, de si approchant de la brute, que de s'exposer à paraître, je ne dirai pas indigne

(1) Janssen, *Zeit. und Lebensbilder*, (1), 125.

d'un bienfait, mais vaincu par la bienfaisance (1) ».

Oui, Cicéron a raison de parler ainsi. C'est une dénégation de la raison, et une apostasie de la vraie nature de l'homme, que de bannir la religion de la vie et de croire qu'on peut vivre sans elle. La raison humaine nous enseigne juste le contraire. Et cette découverte est encore une de celles qu'on ne doit pas attribuer au Christianisme. La nature de l'homme le porte à vivre religieusement. Il n'y a que celui qui la renie et qui étouffe sa voix, qui puisse mettre en doute que le premier devoir parmi tous ceux qui lui sont imposés, et en même temps le plus important, est le service de Dieu. Seul, l'apostat de la raison peut nier que celui qui la néglige vive jamais en homme de bien, dût-il, chose bien difficile à croire, accomplir très exactement toutes les obligations subordonnées à cette grande obligation. 6.—La Religion est la première de nos obligations morales.

C'est par l'aveu le plus complet de cette vérité que débute le remarquable *Carmen Aureum*, ce poème dans lequel l'école pythagoricienne a rassemblé comme la moelle de ses enseignements. Voici son début :

« Commence d'abord par honorer les immortels (2) ».

Dans sa belle instruction à Démonique, Isocrate s'exprime en termes absolument semblables : « Je veux t'enseigner la voie par laquelle tu feras les plus grands progrès dans la vertu, et qui te rendra digne de l'estime de tous. La première obligation que tu doives remplir est celle de la religion. En elle se trouve la preuve de la véritable honnêteté et de la moralité (3) ». Dans ses *Lois*, Platon donne un enseignement encore plus décisif. « Quiconque veut être heureux doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas. Mais pour celui qui se laisse enfler par l'orgueil, les richesses, les honneurs, la beauté du corps, qui, jeune et insensé, livre son cœur au feu des passions, s'imagine

(1) Cicero., *Pro Plancio*, 33.
(2) *Carmen Aureum*, 1, 2 (Mullach, *Fragm. phil.*, I, 193).
(3) Isocrates, *ad Demonicum*, (1), 12, 13 ; Cf. *ad Nicocl.*, (2), 20.

n'avoir besoin ni de maître ni de guide, et se croit en état de conduire les autres, Dieu l'abandonne à lui-même ; ainsi délaissé, il se joint à d'autres présomptueux comme lui, il secoue toute dépendance, il met le trouble partout, et pendant quelque temps il paraît quelque chose aux yeux du vulgaire ; mais il ne tarde pas à payer la dette de l'inexorable justice, et finit par se perdre, lui, sa famille et sa patrie. Un homme vertueux pense que c'est une action louable, excellente et qui est tout à fait dans l'ordre de faire aux dieux des sacrifices et de communiquer avec eux par des prières, des offrandes, et un culte assidu » (1).

Les Anciens ne s'en tenaient pas seulement aux paroles. Ils les traduisaient en actes. Toutes les actions publiques, les réunions, les élections, la guerre, la paix étaient précédées de prières et de sacrifices. Les paisibles exercices de la vie individuelle et de la vie de famille étaient aussi sanctifiés par des rites religieux. « Proportionne à tes facultés ton offrande aux immortels, chante Hesiode. Offre-la d'une main chaste et pure. Charge leurs autels de victimes. Invoque-les par des libations et la fumée de l'encens, avant ton repas et au retour de l'astre sacré ! Ainsi, tu attireras sur toi leur bienveillance et leurs soins protecteurs (2) ». S'il s'agit des repas, Xénophane enseigne que « la première chose qui convienne à des hommes droits, c'est de louer Dieu, de lui demander sa bénédiction afin que tout se passe en ordre (3) ». Bref, le *Carmen aureum* des Pythagoriciens contient ce conseil : « Quand tu entreprends n'importe quelle action, commence par t'adresser aux dieux, et demande-leur de t'aider à l'accomplir (4) ». « Ne laisse jamais les douceurs du sommeil envahir tes paupières avant d'avoir récapitulé chacune

(1) Plato, *Leg.*, 4, p. 716, *a.* sq.
(2) Hesiod., *Op.*, 336 sq. (Lehrs).
(3) Xenophanes, *Fragm.* 21. (Mullach., *Fragm. phil.*, I, 106.)
(4) *Carmen aureum*, 48 sq. (Mullach., *Fragm. phil.*, I, 196.

des actions de ta journée. Pose-toi ces questions : En quoi ai-je péché ? Quelles sont les choses que j'ai exécutées ? Quelles sont celles que j'ai omises ? Commençant par le début de la journée, examine chaque chose en détail ? Puis, déplore le mal que tu as commis et réjouis-toi du bien que tu as fait. C'est en suivant cette voie que tu parviendras à la vertu divine (1) ».

7.— La Religion seule nous fournit le moyen d'accomplir toutes nos obligations morales.

Ces derniers mots nous suggèrent une seconde pensée.

Non seulement l'homme ne peut se désintéresser de la Religion, parce qu'elle fait partie de ses obligations morales dont elle est la première et la plus importante, mais aussi parce que toutes les autres actions auxquelles la loi morale l'oblige, doivent être accomplies par des motifs religieux, si toutefois on veut les accomplir d'une manière parfaite. L'homme peut toujours par lui-même réaliser quelques traits particuliers d'une vie droite ou les apprendre de ses semblables. Les animaux nous donnent bien des exemples de plus d'une qualité louable. C'est un fait connu que l'Écriture Sainte (2), comme les Apologues de tous les peuples, nous envoie à leur école. Mais une vie parfaite en soi, une vie dont les contours ne présentent rien d'anguleux, l'homme ne peut l'apprendre ni par lui-même ni par ses semblables. Comme Platon le fait remarquer, « il trouve beaucoup plus en Dieu que dans les hommes l'exemple d'une telle vertu ; c'est même en Dieu seul qu'il la trouve d'une manière parfaite (3). » C'est pourquoi il n'y a qu'une seule voie raisonnable à suivre pour celui qui aspire réellement à la vertu complète et à la vertu parfaite. S'il se renferme dans les enseignements de la sagesse du monde moderne, dans l'étroitesse de ses connaissances et de sa puissance, il s'étiolera nécessairement. On peut dire sans exagération qu'il deviendra un estropié moral. S'il essaie de se former sur un autre,

(1) *Carmen aureum*, 40 sq.
(2) Prov, VI, 6 ; XXX, 24 sq. — (3) Plato, *Leg.*, 4, p. 716, c.

il est vrai qu'il trouvera peut-être un modèle, meilleur que lui, mais ce modèle sera toujours limité, ce ne sera qu'un demi-modèle. Ce n'est qu'en dirigeant tous ses efforts vers un idéal complet et parfait qu'il pourra prendre son essort vers la perfection, et cet unique idéal est la perfection de Dieu lui-même.

En cette matière, comme la philosophie de l'antiquité est placée à une hauteur incommensurable au-dessus de la moderne sagesse non chrétienne! Ecoutez le langage de celle-ci. « Fais seulement ce à quoi la nécessité te pousse, fais ce à quoi tu te sens disposé et excité intérieurement ; fais ce qui te maintient physiquement dans un bon état corporel ». Peut-on produire une morale plus pitoyable ? Est-ce que l'animal, lui aussi, n'agit pas de la sorte ? Nous devrions rougir de notre époque, car, dégoûtée de la vérité, elle a osé fixer à l'homme, à sa vie, à ses aspirations, un but si bas, tandis que les philosophes païens ont parfaitement compris que, pour lui il n'y avait pas d'idéal ni de fin en dehors de Dieu seul. Que toutes ces règles de la morale moderne nous apparaissent impuissantes, comme elles sonnent le fêlé, placées en présence de la formule à la fois grandiose et brève d'un Pythagore (1) et d'un Platon (2) : « Imite Dieu ! » Que peuvent répondre nos incrédules qui prétextent toujours que la Religion baillonne l'homme et qu'elle l'empêche de faire usage de sa vraie force ? Peut-être que « le fanatisme monacal seul et l'étroit moyen âge ont pu rêver de mettre sous ses yeux la perfection de Dieu comme fin de sa propre perfection ». Mais ici, le paganisme les confond. « C'est une chose qui est parfaitement vraie, dit Plutarque, et tu l'as entendue assez souvent répéter pour la savoir, que c'est tout un de suivre la nature et d'imiter Dieu (3) ». Non ! ce n'est pas une oisive élucubration d'une imagination monacale

(1) Plutarch., *De recta audiendi ratione*, 1.
(2) Plato., *Leg.*, 4, p. 716, *b*.
(3) Plutarch., *l. c.*

qui a inspiré le philosophe païen, mais c'est bien la réflexion paisible et la claire lumière de la raison naturelle quand il dit : « c'est seulement lorsque les hommes cherchent à s'approcher de Dieu que tout va bien pour la moralité, et qu'ils peuvent concevoir l'espérance de devenir réellement bons (1) ».

Ce que nous avons dit jusqu'à présent, sur la vie des particuliers, a une valeur non moins grande, appliqué à la vie publique de la société. Cette dernière ne peut absolument pas prospérer, si elle n'a pas la Religion pour soutien. Dans les limites étroites de son existence, l'individu a déjà tant de fardeaux à supporter, tant de dangers à vaincre, tant de tentations à surmonter, qu'il est obligé de dire souvent avec Schopenhauer : « Pour ceci, la philosophie ne suffit pas ». Tant que les choses vont bien, il est facile de dire : « Je suis un homme, et je me suffis à moi-même ; mais aussitôt que les choses deviennent sérieuses, adieu les grands mots, si là, tout près, il n'y a pas une force plus puissante que celle qui réside dans les formules creuses du Stoïcisme. Alors, comme un enfant, on gémit avec Sénèque sur les souffrances incroyables que lui causa la courte traversée de Naples à Puteoli (2). Celui qui, tout à l'heure, n'avait pas la bouche assez grande pour exposer ses belles théories, devient tout à coup pâle et muet au milieu de la tempête, comme ce stoïcien sur la timidité duquel durent bien rire ses compagnons de souffrances, gens peu philosophes sans doute, et qui, quelques instants auparavant, sous la sérénité du ciel, avaient admiré ses pompeuses tirades sur la vertu (3) ». Alors, comme Caton, il sort de la vie par le chemin le plus court, parce que la crainte et le malheur lui ont fait perdre la tête ou ont ébranlé le point d'appui qui le soutenait. Or, quelle est la force qui maintiendra l'homme droit et inébranlable sous le poids de la vie publique et des exigences qu'elle

8.—Les vices de la vie privée comme ceux de la vie publique ne peuvent disparaître que par la Religion.

(1) Plutarch., *Defectu orac.*, 7 ; *Superstit.*, 9.
(2) Seneca, *Ep.*, 53. — (3) Aulus Gellius, 19, 1.

réclame de lui ? Il travaille à la sueur de son front ; et l'Etat prétend avoir le droit de s'approprier une partie de son chétif revenu. C'est avec des soucis et des sacrifices sans fin qu'il élève ses enfants ; et, au moment où ses bras affaiblis tombent de fatigue, quand il croit trouver en eux du secours, la patrie les lui enlève. Après lui avoir consacré lui-même ses meilleures années, après lui avoir offert son sang, à cette patrie, voilà que, dans sa vieillesse, il est encore obligé de lui renouveler deux ou trois fois le même sacrifice. Ce sont là de dures exigences. Passe encore, si rien ne vient rendre plus pénible son dévouement à la cause commune. Mais si le sujet écrasé se demande quels sont les avantages dont il jouit pour de tels sacrifices, il doit peut-être aussi se dire qu'il ne sait pas où trouver une protection juridique contre ses injustes oppresseurs, et qu'en conséquence, il est bien obligé de tolérer cette ingérence étrangère dans son cœur et dans le sanctuaire le plus sacré qu'il possède. Quelle force lui faut-il alors, pour supporter tout cela ! Oui, vraiment, quand on suit l'histoire, et qu'on pèse les fardeaux qu'ont portés les peuples, on ne peut s'empêcher d'y voir une espèce de miracle continuel. Mais la religion seule a pu opérer ce miracle ; et aujourd'hui, c'est précisément dans la vie publique qu'on croit pouvoir se passer d'elle. Notre époque croit que la force suffit amplement pour tenir la bride aux peuples. Mais la violence est une arme bizarre. Elle possède la spécialité de ne produire son effet que lorsqu'elle est employée avec modération. Dès que cette force devient trop considérable, on ne peut s'en servir. C'est pourquoi les Anciens étaient plus prudents que nous, et fondaient très peu d'espoir sur la violence appliquée à la vie publique. « La crainte, disaient-ils, est un mauvais garant de la durée (1) ».

Pour protéger leurs institutions, ils cherchèrent quel-

(1) Cicero, *Off.*, 2, 7.

que chose de plus fort, et c'est dans la Religion seule qu'ils le trouvèrent. Ils reconnurent qu'elle seule était assez forte pour offrir de la sécurité au bien commun. Tandis que par principe, nos lois ne s'occupent pas de la religion, sinon pour lui tracer des limites, les lois anciennes ordonnaient expressément aux citoyens de croire que : « la puissance de Dieu domine tout et qu'elle régit tout (1) ». Nous, nous faisons lois sur lois, nous en faisons chaque jour de nouvelles, pourvu qu'elles nous promettent quelque utilité pour un jour, et nous les plaçons sous l'autorité d'une forte police. Les Anciens eux faisaient des lois pour l'éternité, car « ils les faisaient d'après les exigences du droit et de la justice, et les plaçaient sous la protection de la Religion (2) ». Aussi avaient-ils un saint respect pour le droit et pour la loi. Il serait encore excellent pour nous aujourd'hui de savoir envisager les choses au point de vue que le poète païen nous a laissé dans ces vers magnifiques :

« Lorsque l'homme outrage la justice, fille de Jupiter,
Celle-ci se réfugie auprès de son père,
Et se plaint de l'iniquité des mortels.
Aussitôt les peuples expient les prévarications des rois
Dont la finesse odieuse fait pencher vers la fraude la balance des lois.
O rois, engraissés de présents,
Prévenez ces malheurs, rectifiez vos sentences,
Renoncez aux jugements iniques (3) ».

Il résulta de ceci que l'État, et tout ce qui en fait partie, reçut aux yeux des Anciens une espèce de consécration religieuse. Le même homme d'état romain qui, comme nous l'avons vu plus haut, appelle la piété la première et la plus désirable de toutes les vertus privées, est convaincu qu'elle est non moins fondamentale dans la vie publique. « Il n'y a qu'une source d'où découlent la vraie piété, la justice et toutes les autres

(1) Cicero., *Leg.*, 2, 7.
(2) Stiefelhagen, *Theologie des Heidenthums*, 503 sq. Nœgelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 80 sq.
(3) Hesiod., *Op.*, 258 sq. (Lehrs).

vertus qui rendent la vie supportable et heureuse, dit-il, c'est la connaissance de Dieu (1) ». De là, sa ferme conviction de l'absolue nécessité de la Religion pour la vie publique, à tel point que sans elle cette vie ne pourrait exister, car « là où il n'y a ni piété ni crainte de Dieu, il n'y a non plus ni fidélité, ni union, ni ce qui forme la base de toute vie publique, la justice (2) ».

Plutarque dit qu'il croirait plutôt que : « les hommes bâtissent des villes dans les airs, que de se former l'idée d'un Etat sans Religion. C'est elle seule qui unit la société et qui donne aux lois une base solide et un point d'appui sûr (3) ».

« Ce ne sont point les hommes, lisons-nous dans Sophocle, qui ont créé les lois. Elles résident dans les cieux, ces lois sublimes, dont l'Olympe seul est le père (4) ».

Nous devons respecter les lois, non point parce qu'elles sont l'expression de la sagesse humaine, nous dit Demosthènes ; mais il nous faut les honorer comme un présent de Dieu (5) ». « Les Dieux les ont écrites de leurs propres mains (6) », chante Euripide ; nous, mortels, nous n'avons qu'une chose à faire, c'est de les observer (7). « Ma ferme conviction, avoue Socrate, est que les Dieux ont prescrit les lois aux hommes. C'est pourquoi ceux qui les transgressent doivent payer leur faute aux dieux, et n'échapperont jamais à leur châtiment (8) ».

Tous les peuples ont pensé ainsi. Chez les Indiens, c'est Varuna, et plus tard Agni, qui est le fondateur de la loi et le gardien des principes (9). En Egypte, les morts doivent comparaître devant le Dieu très-saint pour ren-

(1) Cicero., *Nat. Deorum*, 2, 61. — (2) Cicero., *Nat. Deorum*, 1, 2.
(3) Plutarch., *Advers. Coloten.*, 31, 4, 5.
(4) Sophocles, *Œd. R.*, 865 sq. (Ahrens).
(5) Demosthènes, *Aristogiton* (25), 1, 16.
(6) Euripides, *Jon*, 442 sq. (Fix). — (7) Euripides. *Hippolyt.*, 98.
(8) Xenophon, *Memorabil.*, 4, 4, 19, 21.
(9) M. Müller, *Essays*, I, 44 ; Fischer, *Heidenthum*, 32, 61.

dre leurs comptes au juge des malfaiteurs et au conservateur des lois (1).

Si aujourd'hui, les anciens sortaient de leurs tombeaux, et voyaient quels sont les principes que nous laissons impunément proclamer, ils n'en reviendraient pas de leur étonnement, et ne nous comprendraient pas. Vous laissez arracher la religion du cœur de l'homme ! nous diraient-ils. Pourquoi ne pas lui arracher plutôt le cœur ? Ne serait-ce pas un malheur moindre que celui que vous lui infligez ? Où voulez-vous en venir ? Voulez-vous rabaisser l'homme au rang des animaux ? Voulez-vous l'écraser sous le poids d'une vie qu'il ne peut plus porter s'il est privé d'une force et d'un appui venant d'en haut ! Voulez-vous l'amener à ce point que, privé de tout motif de résignation et d'obéissance, il bouleverse l'ordre des choses et sème les ruines à travers le monde ?

9. — Jugement porté par l'antiquité sur l'incrédulité moderne.

« Vous voyez le lourd fardeau de l'humanité
Et sa petite force.
Si elle tombe presque dans le désespoir
Et qu'elle brise son faible appui,
Alors, laissez libre cours à la raillerie !
Ce peuple est trop heureux :
Qu'on lui impose de nouvelles charges !
Qu'on lui sape sa foi !
Que l'humanité soit indépendante ! plus de béquilles
De la foi ! Arrière Dieu ! »
Avons-nous encore besoin de Lui pour être heureux,
Et de béquilles pous être tournés en ridicule ?

Et vous n'avez pas peur de la vengeance ? Vous n'avez pas une connaissance assez complète du cœur de l'homme, et vous êtes si peu familiers avec l'histoire pour ne pas comprendre que cela vous conduira fatalement à une catastrophe ! Dans nos jours de paganisme on disait :

« La sagesse est la source du bonheur ;
Honorer l'équité est une marque de sagesse ;
Le commandement de Dieu est l'appui du droit (2) ».

(1) Fischer, *Heidenthum und Offenbarung*, 272.
(2) Sophocles, *Antigone*, 1348 sq.

Et vous, vous osez enseigner que celui-là seul est sage qui ne reconnaît aucune loi en dehors de soi, aucune loi venant de Dieu, et qu'il est immoral de suivre une loi qu'on ne s'est pas donnée à soi-même ! Et vous vous plaignez ensuite qu'il n'y a plus de respect pour la loi et pour l'autorité ! que dans les masses il n'y a plus ni obéissance ni frein ! que le monde se disjoint en tous sens comme un vieux coffre vermoulu ! Dites-le, voulez-vous encore être compris ? Ou vous ne vous comprenez pas vous-mêmes, ou vous avez des desseins secrets si obscurs que vous n'osez pas les dévoiler.

Oui, certes, il faut bien le croire. Vous ne pouvez pas vous plaindre si quelqu'un vous dit : « Vous avez détaché l'homme de Dieu, non pour le rendre libre, indépendant, pour le rendre vraiment homme, mais pour en faire un impie ; vous avez voulu le priver d'un frein contre le mal pour le livrer sans défense à ses atteintes et pour en faire un dissolu. D'ailleurs, n'étaient-ce pas là les seules règles de morale que vous puissiez lui donner, si toutefois on peut appeler cela des règles de morale ?

Voici un jeune homme qui, dans la fleur de la jeunesse et de la beauté, se trouve aux prises avec une tentation semblable à celle qui fondit sur Joseph dans la maison de Putiphar, ou à celle qui faillit faire tomber Hippolyte dans les pièges de sa belle-mère. Joseph échappe au danger, car il dit : « comment donc pourrais-je faire ce mal et pécher contre mon Dieu (1) » ? Hippolyte, lui aussi, triompha de la tentation par ces belles paroles : « Je sais que le premier des devoirs est la crainte de Dieu (2) ». Mais que deviendra votre jeune homme s'il a fréquenté vos écoles, et s'il a écouté vos leçons dans lesquelles vous lui disiez : « Ne parle pas de Dieu ; ne fais pas attention à la Religion et à la loi qu'elle impose ; rends ta condition, et la condition soit inté-

(1) Gen., XXXIX, 9. — (2) Euripides, *Hippolyt.*, 996 (Fix).

rieure soit extérieure de ton prochain, aussi parfaite que tu le pourras ; en toute circonstance, fais ce à quoi tu te sens attiré par le dehors ? »

Faisons encore d'autres suppositions. Voici un homme qui a été blessé jusqu'au plus profond de son âme. Dans le sentier d'un bois solitaire, il vient à rencontrer son plus mortel ennemi, celui qui lui a ravi l'honneur de sa maison et qui l'a précipité dans la ruine ; voici qu'un pauvre, dont les enfants meurent de faim, trouve une bourse pleine d'or ; voici qu'un ivrogne sent tout à coup son ancienne passion se réveiller en voyant un verre étinceler devant lui. Que doivent-ils faire ? Nos philosophes païens leur ont crié : « Imitez Dieu ! » Vous, vous leur cassez les oreilles avec votre formule : « Ne vous laissez pas influencer par la pensée de Dieu et de sa loi ; cette tentation-là seule serait déjà la plus grande des infractions à la loi morale. Le Moi, voilà votre seul Dieu. A vous de voir ce qui peut vous aider dans votre détresse. Faites ce à quoi vous vous sentez vivement excités » N'est-ce pas là vraiment la philosophie de l'impiété et de la séduction ? Est-ce ainsi que vous tenez votre promesse de former des hommes ? Aviez-vous besoin pour cela de chasser la religion ? Nous aussi païens, nous avons essayé de devenir des hommes. Il est vrai que le succès n'a pas couronné nos efforts ; mais ce que nous n'avons jamais constaté, c'est que la religion fût un obstacle pour arriver à cette fin. Au contraire, nous avons toujours été persuadés que celui qui supprime la religion dépouille l'homme de toute humanité au lieu de l'ennoblir. Si seulement nous avions connu la vraie Religion, comme nous l'aurions embrassée avec joie ! Et vous auriez pu voir que, conduits par sa main, nous aurions atteint la fin de la véritable humanité, d'une manière beaucoup plus parfaite que nous ne l'avons fait, privés de ce puissant secours.

10.—Le jugement de la Conscience sur la nécessité de la Religion.

Maintenant, si le jugement si dur, que viennent de prononcer l'antiquité et l'humanité purement naturelle, est si bien fondé, quelle tristesse n'éprouverait-on pas à considérer cette morale irréligieuse en se plaçant au point de vue du Christianisme ? Toutefois notre Dieu est miséricordieux, et ses serviteurs le sont aussi. Nous ne jugerons pas. Il y a un autre juge. Chacun de nous entend intérieurement, sa voix. Ceux qui dirigent les peuples au moyen de telles doctrines, et qui déprécient les hommes à ce point, ont leur conscience. C'est elle qui les jugera et qui leur donnera en termes précis la juste appréciation de leur conduite.

Mais, nous aussi, nous avons une conscience ; et à chacun de nous elle proclame le devoir et la vérité. Elle lui en rend témoignage, afin qu'il le sache bien. A chacun la conscience manifeste l'obligation de suivre ce qu'elle présente ; et c'est d'après la sentence incorruptible qu'elle porte que chacun sera jugé. Les longues investigations ne sont pas nécessaires pour se rendre compte que l'homme a besoin de religion, et qu'il ne dépend pas de son bon plaisir d'en avoir une ou non. Pourrait-on douter aussi que celui qui ne pratique pas la religion, comme celui qui ne la connaît pas, ne deviendra jamais meilleur, n'acquerra jamais de forces et ne fera jamais un homme complet.

L'ignorant le sait tout aussi bien que le savant. Et quand celui-ci rentre en lui-même par le travail de la pensée, il y trouve la vérité beaucoup plus claire que dans ses livres. Nous n'avons besoin ni de livres, ni d'autorité, ni de révélation pour acquérir cette conviction, qu'aucun mensonge n'arrachera jamais de notre cœur, savoir que la religion est absolument nécessaire à l'homme s'il veut être un homme. Sans religion, personne n'est bon, car celui qui néglige le premier et le plus important de tous les devoirs néglige aussi ceux qui sont moins importants. Sans religion, personne n'est fort. La vie, avec ses peines, ses sacrifices et ses

tentations pèse trop lourdement sur l'homme débile, pour qu'il n'en soit pas écrasé s'il n'a pas un appui plus fort que lui. Sans religion, personne n'est heureux. Il n'y a d'heureux que celui qui est pleinement satisfait; et celui-là seul peut être pleinement satisfait qui, s'il n'a pas atteint complètement le résultat auquel peuvent et doivent arriver les forces humaines, a du moins la perspective d'y parvenir. C'est pourquoi il n'y a d'heureux que celui qui est vraiment bon et vraiment parfait, ou celui qui aspire sérieusement à la perfection. Et la première condition pour cela, c'est la pratique de la religion.

Nous ne parlons pas ici de la religion surnaturelle du Christianisme. Déjà la raison et la nature humaine nous ont dit qu'il y a un Dieu que l'homme doit servir et dans lequel il doit reconnaître sa fin. Cela suffit pleinement pour lui démontrer qu'il n'accomplit pas son devoir naturel, s'il ne vit pas religieusement, comme sa conscience lui en fait une loi. La conscience, la raison, la nature de l'homme, répètent toujours une seule et même chose. Suivre la raison, c'est suivre la nature; et l'expression : « vivre d'après la nature », n'a de signification acceptable que si elle est synonyme de celle-ci : « vivre d'après la conscience ». Or, la raison, la nature, la conscience, nous démontrent également notre devoir à l'égard de Dieu. Comme nous l'avons vu précédemment, les Anciens avaient donc raison de dire que, bien compris, le principe : « nous devons suivre la nature », n'a pas d'autre signification que celle-ci : « nous devons imiter Dieu et chercher à nous rapprocher de lui, si nous voulons vivre en hommes de bien et posséder le bonheur ».

Tout cela est tellement vrai que la Révélation divine n'a rien trouvé à y ajouter. Elle a seulement corrigé la formule, car : « Imiter Dieu », est quelque chose de trop indéterminé. C'est pour cela que l'Ancien Testament dit: « La crainte de Dieu est le commencement de la sa-

gesse (1) ». « Celui qui craint Dieu ne néglige rien (2) ». « Ceux qui craignent le Seigneur ne cherchent qu'à lui être agréables, et mettent de l'ordre dans leurs cœurs (3) » Crains Dieu et observe ses commandements, tout l'homme est là (4) ». Mais la loi est rendue encore plus parfaite et plus facile à accomplir par la formule du Nouveau Testament : « Aime Dieu de tout ton esprit, de tout ton cœur et de toutes tes forces (5) ». « Que toutes vos actions soient faites pour l'amour de Dieu (6) ». « L'amour de Dieu consiste à garder ses commandements (7) ». C'est pourquoi, la fin de tout précepte est la charité (8) ; et « la charité envers Dieu, le plus facile et le plus doux de tous les commandements, est l'accomplissement de toute loi (9) ». Que les voies de l'erreur sont donc tortueuses et pénibles à gravir ! Que le sentier de la vérité est au contraire simple et naturel ! Comme nous comprenons bien ici le reproche que les malheureux, qui ont cherché leur perte, s'adresseront pendant l'éternité : « nous avons erré loin du chemin de la vérité, nous nous sommes fatigués dans la voie de l'iniquité et de la perdition, mais nous n'avons pas connu la voie du Seigneur (10) ». Que ce déluge de formules dont ils s'entourent sur Dieu et sur la Religion est peu naturel ! Comme tout cela est sans utilité ! Qu'elle est courte, au contraire, la parole qui s'offre d'elle-même à la raison, quand l'homme la saisit dans toute sa justesse et dans toute sa proportion par rapport à son unique fin, à Dieu ! Une seule chose mérite toute ton attention c'est de prendre au sérieux cette formule que voici : « Imite Dieu, crains Dieu, aime Dieu, et tu seras sûr de devenir un homme droit, bon et complet ».

(1) Psalm., CX, 10 ; Job, XXVIII, 28 ; Prov., I, 6 ; Eccli., I, 16.
(2) Eccli., VII, 19. — (3) Eccli., II, 19, 20. — (4) Eccli., XII, 13.
(5) Matth., XXII, 37. — (6) I Cor., XVI, 14. — (7) I Joan., V, 3.
(8) I Tim., I, 5, — (9) Rom., XIII, 10. — (10) Sap., V, 6, 7.

DIXIÈME CONFÉRENCE

LA RELIGION DE L'HUMANITÉ

1. La foi n'est pas possible sans un examen raisonnable de la crédibilité. — 2. Examen de la morale chrétienne d'après l'Ethique naturelle. — 3. Accusations qu'a suscitées cet examen. — 4. Le Christianisme admet la morale naturelle et la morale des païens. — 5. Et cela à tel point qu'on lui en a fait des reproches. — 6. Le Christianisme, dit-on, n'offre rien de nouveau : il n'est pas autre chose que la vieille religion naturelle. — 7. Quoi qu'en disent plusieurs apologistes peu compétents, il faut savoir rendre une justice équitable à la nature. — 8. La morale chrétienne est fondée sur la nature, mais elle la dépasse. — 9. Elle sanctifie tous les instincts, toutes les vertus, tous les devoirs naturels. — 10. La seule religion qui convienne à l'humanité, est la religion chrétienne ; c'est pourquoi elle s'adresse à tous les hommes.

1.— La foi n'est pas possible sans un examen raisonnable de la crédibilité.

Loin d'exiger de l'homme une adhésion aveugle à une loi qu'il ne comprend pas, le Christianisme demande au contraire qu'un examen approfondi de sa crédibilité précède la soumission à sa doctrine. Car, la foi n'est pas une soumission aveugle de l'intelligence, mais « une obéissance raisonnable (1) ». Elle est, en d'autres termes, la soumission de la volonté à ce que l'intelligence reconnaît comme digne d'être cru. L'Église prend cette exigence tellement au sérieux qu'elle enseigne que la foi est absolument impossible si elle s'appuie seulement sur une demi-conviction ou sur une simple probabilité, quand même celles-ci porteraient sur des choses qui appartiennent à la Révélation (2) ». Persuadée qu'elle possède une solidité à toute épreuve, elle ne redoute pas une forte discussion de ses enseignements. Elle nous convie au contraire à la mettre en parallèle avec n'importe quelle autre opinion doctrinale, afin de pouvoir

(1) Rom., XII, 1.
(2) Prop. 21. *damn. ab. Innoc.* XI, d. 2. Martii 1679 (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n° 1038).

juger par nous-mêmes si ses dogmes sont dignes de foi ou non. Elle est ainsi fidèle au précepte de l'Ecriture : « Eprouvez tout, et attachez-vous à ce qui est bon (1) ».

2. — Examen de la morale chrétienne d'après l'éthique naturelle.

En nous appliquant à une recherche plus exacte de la morale chrétienne, nous savons que nous sommes complètement d'accord avec l'esprit de l'Eglise. Nous sommes aussi en harmonie avec ses idées, si nous invitons tous ceux qui ont quelques préjugés contre elle à vouloir bien provisoirement s'unir à nous, dans le seul but d'examiner sa crédibilité et sa conformité avec la raison. Toute la question porte sur le point de vue auquel nous devons nous placer. Mais grâce à l'esprit d'impartialité qui anime l'Eglise catholique, ce point de vue ne sera pas difficile à trouver. Bien que le Christianisme soit profondément pénétré de sa vérité, ou, disons mieux, précisément parce qu'il a cette conviction, il procède, à l'égard de ses adversaires, avec beaucoup moins de raideur et beaucoup plus de circonspection qu'ils ne le font eux-mêmes.

Winckelmann, jette à la face de ceux qui ne partagent pas son enthousiasme pour la perfection inimitable de l'art grec, ces paroles de profond mépris par lesquelles Nicomaque, en présence de l'Hélène de Zeuxis, avait troublé un critique quelque peu novice : « Prends mes yeux, elle t'apparaîtra comme une déesse ». Pour nous, nous n'avons même pas la pensée d'exiger, dans notre discussion, une chose si peu juste, de la part de ceux qui ne partagent pas notre avis. Autant vaudrait dire à celui que nous voulons instruire et convaincre de commencer par se mettre à notre point de vue. Nous préférons proposer, à l'étranger bien intentionné et désireux de connaître la vérité, un terrain commun à lui et à nous, un terrain qui jouit, en outre, d'une neutralité parfaite, c'est-à-dire : la religion naturelle et la morale naturelle.

3. — Accusations qu'a suscitées cet examen.

En se prêtant à cette combinaison, le Christianisme

(1) I Thess., V, 21.

fait, aux incrédules et à ceux qui sont rongés par le doute, une concession dont ils n'apprécient peut-être pas toute l'importance. Car, nous ne connaissons que trop les graves accusations qu'on formule contre nous et qui ont précisément pour point de départ ce terrain sur lequel nous allons nous rendre. Ce que cette prétendue doctrine humanitaire reproche à notre Religion, c'est de ne tenir aucun compte de nos inclinations naturelles et de ne pas leur donner la part qui leur revient. D'après elle, la morale naturelle et la vertu chrétienne ne sont jamais d'accord. Ainsi, le sceptique Pierre Charron dit: « Les hommes sont Juifs, Mahométans et Chrétiens avant de savoir s'ils sont hommes (1) ». Si c'est là un crime fait à toutes les Religions, il est certain cependant que le reproche s'adresse le plus souvent à la nôtre. C'est pourquoi on trouve dans Nathan, cette pièce qui est si justement considérée comme l'immortel Evangile poétique de l'Humanité (2) :

> « Tu ne connais pas les chrétiens et tu ne veux pas les connaître.
> Ils se font gloire d'être chrétiens et non d'être hommes.
> Car, même ceux qui à l'imitation de leur Fondateur,
> Assaisonnent leur superstition d'humanité,
> Même ceux-là le font, non parce que c'est humain,
> Mais parce que le Christ l'enseigne, parce que le Christ l'a fait.
> Heureusement pour eux qu'il fut un homme si bon !
> Le nom, le nom seul leur importe (3) ».

Mais c'est Bayle (4) qui prend le plus mauvais rôle envers la Religion révélée. Il ne craint pas d'affirmer que la sainteté ne peut soutenir la comparaison avec la morale naturelle. Il n'y a rien de commun entre le caractère d'un saint et le caractère d'un homme qui suit la morale naturelle. Il est très rare que le premier ré-

(1) Stœckl, *Geschichte der Philosophie des M. A.*, III, 383.
(2) Biedermann, *Deutschland im XVIII Jahrh.*, II, II, 353.
(3) Lessing, *Nathan*, 2, 1.
(4) Bayle, *Diction.*, Art. David, note *J.* à la fin ; cf. note *H*, V. éd. Basil. 1741, (Anvers 1740) II, append. 908 sq. La plupart des éditions n'ont pas ces deux fameux articles. (V. Ebert, *Bibliogr. Lexicon.* I, 149).

ponde aux données de la raison relatives à cette morale.

Parmi les nombreuses associations qui prétendent représenter la vraie doctrine chrétienne, quelle est celle que vise ces reproches. Je ne le sais. Mais je comprends ces attaques si elles sont dirigées contre une de ces doctrines qui a pris naissance dans le sein de la Réforme, doctrines d'après lesquelles notre intelligence s'est complètement obscurcie sous l'influence du péché, notre volonté est devenue totalement mauvaise, la malice et le péché ont formé une seconde nature humaine, et il n'est resté à l'homme que la force de commettre le mal. Pour nous, qui nous sommes constamment tenus au plus fort de la mêlée, lorsqu'il s'est agi de combattre de telles énormités contre un Flacius Illyricus, un Baius, un Jansénius et d'autres encore, il nous serait permis de croire que de semblables accusations ne nous concernent point.

4. — Le Christianisme admet la morale naturelle et la morale des païens.

Mais laissons-là les accusations et les contre-accusations. C'est chose décidée que nous nous plaçons sur le terrain de la morale naturelle. Aucune attaque ne nous fera dévier du jugement impartial et calme, qu'il convient au Christianisme de porter ici et qu'il revendique comme sien. Chercher à faire valoir une cause, en dépréciant celles qui lui sont opposées, est un signe qu'on n'a pas grande confiance dans sa légitimité. Mais s'il est vrai qu'une appréciation impartiale des courants d'opinions contraires soit déjà une présomption en faveur de la vérité ; à plus forte raison, une conviction ferme de la certitude de ses propres opinions.

L'Eglise n'a jamais eu la tentation de nier que les incroyants aient eu de véritables vertus. Au contraire, elle a toujours défendu, comme une vérité inattaquable, que ceux qui sont privés des lumières de la foi peuvent pratiquer des vertus naturelles. Elle a reconnu en particulier avec empressement que, dans leurs écoles philosophiques les plus remarquables, les païens ont mis au jour un grand nombre de vérités sur les obligations morales

de l'homme, sur la réglementation des passions, sur la domination de la sensualité ainsi que sur la nature et la pratique de la vertu.

Dès les temps les plus reculés, les Pères et les Docteurs de l'Eglise n'ont pas hésité un seul instant à puiser chez eux le vrai et le bien qu'ils y trouvaient, afin de s'en servir dans l'exposition scientifique de la doctrine chrétienne. Selon leurs expressions, ils aimaient à « employer les trésors des Egyptiens pour orner l'Arche d'Alliance, imitant en cela les enfants d'Israël » (1). Cette grande et quelquefois trop grande vénération pour les Anciens, et particulièrement pour Platon, vénération que les savants de l'Ecole d'Alexandrie, avec Methodius, leur adversaire, formé à l'école des vieux classiques, Denys, le Père de la Mystique, et Augustin (2), le Père de la Scolastique, sont unanimes à proclamer, était tellement sincère et profonde qu'elle a offert un vaste champ d'attaques contre la doctrine de l'Eglise, aussi bien à l'incrédulité française du siècle dernier qu'à la critique rationaliste du siècle actuel. Je pense ici aux luttes violentes qu'a provoquées la discussion sur le soi-disant Platonisme et sur la morale des Pères. C'est particulièrement l'exploitation de l'ancienne philosophie morale qui eut une portée considérable. Dans l'antiquité, le *Manuel* du stoïcien Epictète jouissait d'une haute considération.

Au moyen-âge maint ascète vénérait Sénèque à l'égal d'un Père de l'Église. L'ouvrage de Cicéron sur « les Devoirs » réunissait autour de lui un si grand nombre de lecteurs qu'il fit naître chez Saint Ambroise le désir de lui en opposer un semblable dont le contenu serait chrétien. Nous trouvons pareillement que le moyen-âge tout entier a exploité, on ne peut plus utilement, les autres ouvrages de Cicéron. Chez Wolfram d'Eschenbach, le

(1) Origen., *Epist. ad Gregor.*, 2.
(2) Augustin., *Doctrina christ.*, 2, 40, 60 ; *Contra Academ.*, 3, 18, 41 ; *Retract.*, 1, 1, 4.

défenseur de la foi, l'ermite Trévrizent s'en rapporte aussi à Platon « l'orateur » et à « Sibylle la prophétesse » contre Parcival doutant des « nouveaux contes » (1). D'ailleurs, on peut remarquer dans le moyen-âge une inclination particulière, souvent très exagérée, à s'en référer trop facilement aux auteurs anciens, principalement aux poètes, et à citer leurs paroles pour prouver des principes qui se comprennent d'eux-mêmes, ou qu'on aurait pu prouver tout aussi facilement par la Bible. Les longs discours ne sont pas nécessaires pour démontrer quelle influence scientifique et morale surtout a eue spécialement Aristote sur l'œuvre théologique du moyen-âge et des siècles postérieurs.

5. — Le Christianisme admet la morale naturelle et la morale des païens, à tel point qu'on lui en a fait des reproches.

Ce sont là des choses tellement connues qu'il semblerait moins nécessaire de les prouver que de défendre le Christianisme contre les reproches d'une estime exagérée pour l'antiquité. Parmi tous ces reproches il en est un qui fixera plus particulièrement notre attention, a cause de son importance spéciale pour la fin que nous nous proposons. « Le caractère chrétien, pense Martensen, devrait être pur, c'est-à-dire exempt de tout mélange. Aucune force étrangère ne devrait être le mobile de ses actions, sinon l'amour de Dieu et son royaume. Or, la morale chrétienne de l'Église catholique n'a pas conservé cette marque distinctive. Au moyen-âge, elle a fait beaucoup trop d'emprunts à la doctrine d'Aristote, et plusieurs grandes figures de cette époque, un Grégoire VII, un Innocent III, ne sont qu'un mélange impur de Christianisme et de paganisme romain » (2). C'est ainsi que s'exprime le célèbre évêque protestant. Et en cela il semble rester fidèle à cet ancien et implacable mépris pour la culture naturelle de l'antiquité classique, mépris dont le Protestantisme s'est servi dès le commencement pour échaffauder tant de misérables calom-

(1) *Parcival*, 465, 21. (Bartsch 9, 981).

(2) Martensen, *Christliche Ethik.*, 1871, I, 474.

nies au nom du Christianisme, sous le manteau duquel il a commis cette injustice. Mais, en vérité, ces calomnies ne font aucun tort au Christianisme, elles n'atteignent que le Protestantisme. Jamais l'Église ne s'est laissée influencer par cette manière de voir. Jamais elle n'a mis entre l'élément humain et l'élément chrétien une opposition si flagrante que celle dont Martensen nous donne ici la preuve. Que sur lui et sur ses adhérents tombe donc avec toute sa sévérité l'attaque de Lessing ! C'est eux qu'elle atteint avec raison, et d'une manière irréfutable ; pour nous, nous n'avons rien à faire avec elle.

Serait-il vrai que la morale des Grecs et le caractère des Romains sont des éléments disparates dans le Christianisme? Qui nous dit que l'homme et le chrétien sont étrangers l'un à l'autre? Qui dira sérieusement que le chrétien souille son caractère s'il s'approprie tout ce qu'il trouve de perfection chez les Anciens? En tout cas, le Christianisme a découvert une parenté entre sa doctrine et celle de la meilleure partie des anciens philosophes : il est donc le juge le plus compétent dans cette question. En vérité, ce ne fut pas le moyen-âge le premier qui, une fois la paix faite, conserva ce dépôt des Anciens avec une impartialité telle qu'il présente leur sagesse comme « une source de connaissances et une règle de conduite même pour le chrétien (1) ». Les anciens Pères, eux aussi, surent se garantir de l'esprit de parti au milieu de leurs luttes contre le Paganisme, qui, malgré sa décadence profonde, était toujours prêt à les anéantir. Ils ont constamment avoué lui devoir beaucoup. Aux premiers jours des combats les plus acharnés contre lui, nous trouvons fréquemment indiquée chez les apologistes l'idée que, plus tard, les écrivains du moyen âge exprimèrent d'une façon si nette : « Les philosophes anciens furent pour les païens ce que Moyse

(1) Hartmann. *Vom glauben*, 341-422 (Massmann, *Deutschte Gedichte des XII Jahrh.*, 5).

et Jean-Baptiste furent pour les Juifs », les précurseurs du Christ et les préparateurs de l'Evangile (1) ». Encore à l'heure actuelle il en est plusieurs qui, considérant ce principe à leur point de vue, ne peuvent revenir de leur étonnement. Pourquoi ? Il nous semble que leur étonnement devrait plutôt porter sur la manière juste et impartiale avec laquelle l'esprit chrétien sait apprécier même ses contradicteurs.

Sans doute, Tertullien est un adversaire décidé de l'introduction d'inutiles spéculations philosophiques au sein de la doctrine chrétienne. Son sentiment froid, sa violence immodérée contre les ennemis de sa foi ne lui montrent rien de plus odieux que la philosophie païenne. « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, l'Eglise et l'Académie? » s'écrie-t-il (2). Mais malgré toute l'aversion dont il fait preuve, il ne peut s'empêcher de trouver tant de conformité entre les vues des païens et le Christianisme, de constater dans celui-ci tant de points de doctrine fondés sur la nature de l'homme, que cette remarque lui arracha un jour cette admirable exclamation qui, depuis lors, est devenue proverbiale : « Oui, vraiment, par sa nature, l'âme rend témoignage qu'elle est chrétienne (3) » ? Plus tard, ce grand connaisseur du Paganisme considéra cette pensée suffisamment importante pour la traiter dans un ouvrage spécial sous le titre : « Du témoignage de l'âme ».

Cette même idée se retrouve chez les plus anciens Pères Grecs, sous le nom de « Logos spermaticos ». Justin le martyr ne se faisait aucun scrupule pour donner le nom de chrétiens aux anciens philosophes qui ne connaissaient, il est vrai, que quelques fragments de la vérité, mais qui néanmoins y conformaient leur vie le mieux possible : tels Héraclite et Socrate (4). Athéna-

(1) Spiess, *Logos spermaticos*, 2-5 ; Lasaulx, *Studien*, 83-85 ; *Histor. polit.*, Bl. LXXVII, 465-468 ; Clem. Alex., *Strom.*, 6, 5, 42 ; 8, 66, 67.
(2) Tertull., *Præscript.*, 7. — (3) Tertull., *Apologet.*, 17.
(4) Justin, *Apol.*, 1, 46, 2, 10 ; *Dialog.*, 1, 2.

gore appelle ces mêmes philosophes « ses parents dans le Christ parce qu'ils étaient éclairés de l'Esprit de Dieu (1) », et Clément d'Alexandrie ne craint pas d'affirmer que la philosophie des païens était « une école magnifique pour apprendre à croire au Christ, à vivre d'après son enseignement, et le meilleur moyen de lui gagner les païens (2) ». Cette opinion est celle de tous les Pères. « Les philosophes, enseignent-ils, se rapprochent sur tant de points de la vérité du Christianisme (3) », « aussi bien relativement à la doctrine sur Dieu qui nous a créés pour Lui, à son image (4) », qu'en ce qui concerne le bien à faire et le mal à éviter (5) », « qu'il est permis de voir dans leur sagesse, une étincelle divine (6) », « une œuvre de la Providence (7) », « un don de Dieu (8) », « une préparation au Christianisme (9) ».

C'est dans ce sens que les Pères voulaient être et s'appelaient Eclectiques, et non dans le sens qu'ils auraient choisi chez les Grecs divers courants d'idées philosophiques qui leur auraient paru les meilleurs, pour se les approprier et en former un système particulier. Non ! au contraire, ils cherchaient à extraire de leurs œuvres les lambeaux de cette vérité une et entière qu'ils possédaient eux-mêmes ; et cela, dans le but de démontrer aux païens qu'ils connaissaient depuis longtemps, sinon la vérité complète, au moins un grand nombre de points de la doctrine du Christianisme, et qu'il leur fallait ajouter peu de chose pour la posséder tout entière (10).

(1) Athenagoras, *Supplic.*, 7.
(2) Clem. Alex., *Strom.*, 1, 5, 28 ; 7, 37.
(3) Augustin., *C. Julian.*, 4, 15, 78.
(4) Augustin., *Civ. Dei*, 8, 8, 9, 10, 2.
(5) Augustin., *Civ. Dei*, 2, 7.
(6) Clem. Alex., *Cohort.*, 7, 74 ; *Strom.*, 6, 17, 149.
(7) Clem. Alex,, *Strom.*, 1, 1, 4 ; 5, 28.
(8) Clem. Alex., *Strom.*, 1, 2, 20 ; 7, 38.
(9) Clem. Alex., *Strom.*, 1, 5, 28 ; 6, 8, 67 ; 17, 153 ; Origen., *Ep. ad. Gregor.*, 1 ; in Joan., 1, 7, 2.
(10) Justin., *Apol.*, 2, 13; Lactant., *Inst.*, 7, 7.

Ainsi donc, le Christianisme n'a pas fait son apparition dans le monde comme une nouveauté. Au fond, disent Lactance (1) et Tertullien (2), il n'est que la continuation du vrai dans le Judaïsme et dans le Paganisme. Ils prétendent même qu'il est plus ancien que ces deux Religions. « Ou bien, dit Minucius Félix, les Chrétiens sont des philosophes, ou les philosophes étaient déjà Chrétiens (3) ». Ce qui l'avait fait chrétien, avoue Tatien, c'était « d'avoir découvert par une étude plus approfondie, que la sagesse des Chrétiens était plus ancienne que celle d'Homère et des sept sages (4) ». « Les Grecs, dit Clément d'Alexandrie, ont leur Arion et leur Orphée qui, par la puissance de leurs chants, apprivoisaient les poissons et les animaux sauvages, adoucissaient les mœurs encore incultes des hommes, triomphaient de brigands féroces, de trompeurs perfides, de serpents cruels et de tyrans sanguinaires. Mais nous aussi, chrétiens, nous pouvons nous vanter d'avoir un chantre céleste qui a, par son chant nouveau, adouci les cœurs de pierre des hommes les plus rudes, rendu les prisonniers à la liberté, les impies à la piété et les morts à la vie, qui a transformé toute la création dans une merveilleuse harmonie, créé de nouveau l'homme à l'image de Dieu. Ce chantre est le Verbe divin, que dans les premiers temps de l'antiquité les vieux poètes et les prophètes ont annoncé pour le salut des hommes, et qui finalement est apparu lui-même sur la terre dans cette intention. Le Christianisme peut nous paraître nouveau, le Paganisme ancien ; au fond, conclut-il, c'est le contraire qui est la vérité (5) ». « Ce que nous appelons maintenant Religion chrétienne existait déjà chez les Anciens et dès le commencement. Lorsque le Christ a paru, il a utilisé toute la vérité, peu importe où elle

(1) Lactant., *Institut.*, 4, 11, 17. — (2) Tertull., *Apolog.*, 21.
(3) Minucius Félix, *Octav.*, 20.
(4) Tatian., *Oratio adv. Græcos*, c. 31.
(5) Clem. Alex., *Cohortatio ad Græcos*, 1 sq.

se trouvait ; il l'a faite sienne. De là vient que tout ce qu'il y avait sur terre de vraie connaissance et d'adoration de Dieu, s'appela désormais : Religion chrétienne (1) ».

Telle est la doctrine des premiers Apologistes et des Pères de l'Église. Ce langage impartial a une importance d'autant plus grande que plus ceux-ci repoussaient le Paganisme en décadence, ses folies et ses atrocités, plus ils couraient risque d'édifier la Religion pour laquelle ils luttaient avec tant de valeur aux dépens de celle qu'ils combattaient si péniblement. Mais ils savent se garantir de toute exagération. Alors même qu'ils sont convaincus de la supériorité de leur Religion, alors même qu'ils la reconnaissent comme étant la seule parfaite, ils n'hésitent pas le moins du monde à dire que « les païens eux aussi possédaient d'excellentes choses en ce qui concerne la Religion et les mœurs (2) ».

6. — Le Christianisme, dit-on, n'offre rien de nouveau : il n'est pas autre chose que la vieille religion naturelle.

Ce qui donne à cet aveu une importance particulière, c'est la pensée que cela pouvait être facilement exploité contre eux par les païens. Et cette pensée dut bien souvent frapper leur esprit. En effet un des premiers adversaires scientifiques du Christianisme, Celse, leur fait cette objection : « Vous dites (et beaucoup de chrétiens le disaient en réalité) que Platon a emprunté à Moïse ses doctrines qui présentent quelque utilité pratique. C'est précisément le contraire qui est vrai : C'est dans Platon que le Christ et les Apôtres ont appris les vérités qu'ils enseignent. La morale des chrétiens n'est ni nouvelle ni sainte ». Et sur ce chapitre Celse se met à opposer (3) aux plus belles doctrines de la morale chrétienne une collection de textes tirés d'auteurs païens, pour démontrer que tout ce qui était contenu dans cette doctrine avait jadis été dit par ces derniers, et d'une manière

(1) Augustin., *Retract.*, 1, 13, 3.
(2) Justin., *Apol.*, 2, 8, 10, 13.
(3) Origen., *C. Cels.*, 1, 4; 6, 1 sq.; Tertullian., *Apolog.*, 46; Minucius Félix, 36; Kellner, *Hellenismus und Christenthum*, 72-76.

bien supérieure. La même opinion fut soutenue plus tard par Julien l'Apostat relativement à la Loi mosaïque, dans laquelle les Chrétiens reconnaissent aussi l'expression de leurs préceptes moraux (1).

Ces attaques furent, il est vrai, tentées dans les anciens temps, mais d'une manière purement occasionnelle et sans que leurs auteurs les aient poussées très loin. Ce fut le Déisme anglais, qui, le premier, s'en servit pour mener une campagne en règle contre le Christianisme. En 1730 parut le fameux livre de Tyndall : « Le Christianisme aussi ancien que la création ». Comme Gibbon, Tyndall était un de ces infortunés qui peuvent changer de Religion à chaque changement de ton, selon l'orchestre qui donne le mouvement. Sous Jacques II, il était catholique. Lorsque pâlit l'étoile de ce monarque, il revint au Protestantisme, ce qui lui valut un emploi magnifique sous Guillaume III. Quand une fois de tels hommes sont parvenus à fouler aux pieds tout sentiment de pudeur, ils sont toujours merveilleusement préparés pour apporter au monde une conception de la Religion soi-disant plus haute que celle de leurs devanciers. Ils se mettent à l'œuvre avec un fanatisme d'autant plus tenace que la nature des doctrines qu'ils prêchent les oblige à élever démesurément la voix pour dominer le cri gênant de la conscience. Nous ne courons pas le risque de nous tromper, si nous cherchons là, chez Tyndall, le motif capital pour lequel il expose sa doctrine avec tant de gravité. « Le vrai Christianisme, dit-il, n'est pas une Religion qui date d'hier. Il ne nous offre pas autre chose que les commandements donnés par Dieu dès le commencement. Le nom seul est nouveau. La chose est aussi ancienne, aussi vaste, aussi naturelle que la nature de l'homme elle-même. ». Jusqu'ici, nous avons très peu à lui objecter. Mais il ne tarde pas à renverser son principe et continue ainsi : « Pour être exact, le

(1) Kellner, 305 sq.

Christianisme ne doit contenir ni plus ni moins que la Religion naturelle ; autrement, il serait ou défectueux ou tyrannique en imposant arbitrairement des obligations qui ne sont pas nécessaires (1) ». C'était là une belle doctrine pour le Rationalisme. Il va sans dire que partout elle trouva un merveilleux écho. On se souvient de l'affirmation de Hobbes prétendant que le Christianisme n'avait « jamais présenté d'autres lois et d'autres doctrines que celles qui sont contenues dans la loi naturelle (2) ». « La Révélation tout entière, dit Roell, n'a pas eu d'autre rôle à remplir que celui d'un microscope, c'est-à-dire donner aux yeux une acuité plus grande et leur aider à voir des choses qu'ils pouvaient et devaient voir sans lui (3) ». En résumé, conclut Butler, « le Christianisme n'est qu'une nouvelle manifestation de la Religion naturelle. Il ne contient pas de plus grands mystères qu'elle ; et elle est déjà bien assez élevée et bien assez mystérieuse pour les hommes (4) ».

James Mackintosh fit encore un pas de plus. Il alla jusqu'à combattre la possibilité des progrès, ou, comme il s'exprime lui-même, la possibilité des découvertes en morale : « Jusqu'à ce jour, dit-il, on n'a pas fait de découvertes en morale, et on n'en fera jamais ». En France, Condorcet est le principal représentant de cette tendance d'esprit. En Allemagne, c'est Reimarus qui lui donna droit de cité (5). C'est de lui que Herder apprit son principe que « plus la religion se développe, plus elle tend vers la pure humanité (6) ». Depuis cette époque, cette manière de voir s'est considérablement généralisée dans la nouvelle littérature, et particulièrement dans notre

(1) Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, 333; Pünjer, *Religionsphilosophie*, I, 251.
(2) Vorlænder, *Geschichte der philosophischen Moral der Englænder und Franzosen*, 370.
(3) Gass, *Geschichte der prot. Dogmatik*, II, 248.
(4) Gass, III, 367 sq.
(5) Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 298.
(6) Zeller, *Id.*, 540 ; Pünjer, *Religionsphil.*, I, 450 sq.

prétendue littérature classique. Dernièrement, elle a eu un regain de jeunesse avec Buckle. Comme toujours, le docte personnage entasse de volumineux matériaux littéraires qui éblouiraient l'œil superficiel par les trésors d'érudition qu'ils contiennent; mais ici il les entasse d'autant plus abondamment qu'ils ne prouvent rien, et tout cela pour démontrer que ce serait faire preuve d'une grossière ignorance, ou tromper avec intention, que d'affirmer que le Christianisme a communiqué au monde des vérités inconnues avant lui. « Depuis des siècles, dit-il, tous les sermons, toutes les homélies, tous les volumes de textes que les moralistes et les théologiens ont lancés dans le monde n'ont pas ajouté un iota aux principes moraux (1) ».

7. — Quoiqu'en disent plusieurs apologistes peu compétents, il faut savoir rendre une justice équitable à la nature.

Que faire en présence de ces accusations ? Nous commencerons d'abord par nous mettre en garde contre la grossière étroitesse de vues avec laquelle les champions du Déisme anglais voudraient venir au secours de la vérité. Il est vraiment étonnant de voir à quels excès se laissent entraîner ceux qui ne sont pas profondément enracinés dans la foi, quand ils essaient de s'opposer à un autre excès. C'est ainsi que le froid Locke, qui jadis ne pouvait revenir de son étonnement à la pensée de l'immutabilité et de la perfection de la loi morale, prétend, par contre, que la conscience, la vertu, la morale sont choses qui diffèrent à chaque époque, dans chaque peuple et pour chaque homme. Si parfois l'harmonie domine quelque part, il faut l'attribuer à une rencontre accidentelle de tendances de goût purement arbitraires. D'autres adversaires de Tyndall, appartenant à la haute Église, comme Stebbing, Waterland, se sont dans l'ardeur de la lutte laissés entraîner au Traditionnalisme et prétendent qu'il n'y a ni Religion ni morale naturelles. Le peu de vérités auxquelles les païens se sont attachés, le petit nombre de vertus qu'ils ont pu mettre en pratique,

(1) Buckle, *Geschichte der Civilisation von Ruge*, (5) I, I, 153 sq.

ils ne les ont point trouvées par les efforts de leur propre raison, mais ils les doivent exclusivement au souvenir de la Révélation primitive. Un anonyme pensait même fermement servir la bonne cause en faisant paraître sous ce titre une réfutation de Tyndall : « Le Christianisme n'est pas aussi ancien que la création ». Pour rendre impossible toute comparaison entre celui-ci et la Religion naturelle, il pousse l'excès du zèle jusqu'à ne pas laisser la moindre valeur à cette dernière. « C'est une Religion, qui est tout au plus bonne pour des chevaux, dit-il ; mais elle n'a pas été faite pour des hommes (1) ». En Allemagne, les partisans de la rigide Orthodoxie luthérienne regardaient comme pernicieuse une doctrine fondée sur le droit naturel (2). Haman la considère comme une absurdité, et la combat avec autant d'énergie qu'il repousse une Révélation véritablement surnaturelle (2). Vraiment ces nébuleux et incompétents défenseurs de la vérité jettent parfois plus d'obscurité sur les questions que ne le font ses plus mortels adversaires ! Dieu nous garde de donner dans de telles extravagances et de voir ainsi la terre ferme se dérober sous nos pieds ! Sur quel terrain édifiera-t-on la foi, si on ne le fait sur la nature raisonnable de l'homme ? Où trouver le point de jonction pour la morale chrétienne et la grâce divine, si par nature l'homme est incapable de bons mouvements ? Est-ce un titre de gloire et de recommandation pour le Christianisme que d'abaisser l'homme auquel il s'adresse, au point d'en faire un parfait modèle de malice et d'insensibilité ? De tels principes ne sont guère faits pour convaincre de sa vérité. Et quand même nous en retirerions les plus grands avantages, devrions-nous pour cela laisser commettre la moindre injustice à l'endroit de la dignité humaine et de notre raison ? La foi chrétienne elle-même nous défend de tenir une semblable conduite. A plusieurs reprises, l'Église a réprouvé le Traditionna-

(1) Lechler, 361 sq.
(2) Biedermann, *Deutschland im XVIII Jahrh.*, II, I, 211.

lisme, c'est-à-dire la doctrine qui prétend que l'homme ne peut, par ses propres forces, ni connaître la vérité ni pratiquer la vertu ; de plus elle a défini que sans la Révélation et la Grâce, il pouvait, par sa propre puissance naturelle, arriver à beaucoup de connaissances et faire un grand nombre de bonnes actions.

Nous ne cherchons pas l'honneur de notre religion en ce que, d'un coup de baguette magique, elle change des pierres immobiles en enfants de Dieu. Il nous semble beaucoup plus honorable pour elle d'avoir été calculée pour des hommes généreux quoique faibles, sujets à l'erreur et au péché, mais ayant besoin de secours et capables de guérison. Il est plus facile d'élever un édifice depuis ses fondations que d'accommoder à un nouveau plan un édifice manqué ou à demi-détruit. En tout cas, bien que ce soit plus difficile, c'est aussi plus humain de perfectionner la disposition naturelle que nous avons pour le bien, de favoriser dans ce sens de faibles efforts qui souvent échouent, d'achever l'édifice de la vertu quand il est commencé, ou de l'élever complètement sans compromettre son achèvement naturel, et d'utiliser ces bases préexistantes, pour construire à Dieu un temple magnifique.

Si l'on considère d'abord la manière dédaigneuse avec laquelle beaucoup de systèmes foulent aux pieds la nature humaine, pour élever sur ses ruines un nouvel édifice complet ; si, d'un autre côté, on examine la précipitation démesurée de certains autres qui veulent jeter l'homme hors de son élément naturel, pour le porter jusqu'aux nues, il sera facile d'apprécier la sagesse de la doctrine catholique qui sait ménager la faiblesse de la nature humaine en même temps que respecter et ennoblir sa capacité pour le bien. Cette estime noble et modérée qu'elle fait de ce qui est purement humain, également distante d'un abaissement exagéré et d'une exaltation démesurée, est, selon la très juste remarque de Brandis, le trait caractéristique du Stagirite. Elle le

distingue de tous les autres philosophes anciens (1). Son idéal, à lui, ce ne sont pas ces utopies faites de rêveries creuses, impossibles à réaliser, telles que celles de Platon dans sa « République », et qu'il fut plus tard obligé de mitiger dans ses « Lois ». Ce qu'il poursuit constamment comme fin, c'est le bien humain, le bien qu'on peut atteindre, le bien qu'on peut exécuter (2). C'est là précisément qu'il faut chercher la raison pour laquelle, au moyen âge, les docteurs catholiques s'attachèrent à lui de préférence aux autres. Si parmi les maîtres de la sience naturelle, ils en eussent trouvé un qui eût su mieux apprécier la nature de l'homme, qui en eût fait un meilleur usage qu'Aristote, il n'y a aucun doute qu'ils eussent utilisé et employé sa doctrine de préférence à l'œuvre du grand Maître.

8.—La morale chrétienne est fondée sur la natnre; mais elle la dépasse.

Ceux qui prétendent que la doctrine chrétienne n'a rien ajouté à l'enseignement du philosophe, que le Christianisme n'a pas apporté dans le monde une seule vérité qui ne fût connue avant lui, doivent, s'ils le peuvent, justifier leurs affirmations. Alors d'où provient ce désaccord avec les principes chrétiens, et que personne ne prône plus haut que ceux qui prétendent vouloir s'appuyer exclusivement sur la loi naturelle ? Ils nous disent qu'ils s'élèvent contre eux uniquement parce que ces ordonnances nous imposent des charges inutiles, qui ne sont pas fondées sur le droit naturel. Avant l'apparition du Christianisme, jamais personne n'avait supposé qu'on dût aimer un ennemi. Réprimer non seulement la satisfaction déréglée des désirs sensibles, mais jusqu'aux pensées de ce genre, est une exigence exagérée. Il n'y a qu'une puissance contraire à la nature qui puisse nous imposer de prier pour ceux qui nous offensent, de ne point jeter les yeux sur une femme pour la convoiter. Tout cela, et bien d'autres choses encore, dit Renan qui

(1) Brandis, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie*, I, 366.
(2) Aristot., *Ethic.*, 1, 2 (1), 7 ; 1, 4 (2), 1.

se montre ici le chef d'orchestre de milliers d'exécutants, n'est qu'extravagances, exigences sans limites, mépris de la saine nature de l'homme, exagérations de moines qui croient pouvoir tenter impunément l'impossible (1).

Assez d'accusations ! Pour le moment, il ne s'agit pas de savoir si ce sont là des exagérations et des utopies ; nous leur empruntons juste ce qui est suffisant pour montrer que notre doctrine va plus loin que l'Ethique purement naturelle. Et parce que ces mêmes accusateurs nous barrent le passage d'un autre côté, en nous disant qu'au fond la morale chrétienne n'est que la morale primitive de la Religion naturelle, nous avons, de leur propre aveu, tout ce qu'il nous importe de connaître. La morale du Christianisme repose tout entière sur la morale naturelle. Elle a mis dans le domaine de ses propres exigences chacune des exigences morales fondées sur la nature raisonnable de l'homme. Mais elle ne s'en est pas tenue là. Elle a complété cet édifice naturel. Elle a continué le travail d'exécution jusqu'à un achèvement complet ; puis, sur cet édifice fait de matériaux qui lui sont propres, elle a construit la belle ordonnance des principes surnaturels dont l'origine se trouve dans la Révélation de Dieu. Voilà ce qu'il fallait prouver une fois pour toutes.

Donc, lorsque le divin Fondateur du nouvel ordre de choses a prononcé ces paroles : « Je suis venu, non pour détruire la Loi, mais pour l'accomplir (2) », il faut les comprendre comme se rapportant non seulement à la la loi de l'Ancienne-Alliance, mais beaucoup plus encore à la loi naturelle.

9. — La morale chrétienne sanctifie tous les instincts, toutes les vertus, tous les devoirs naturels.

Il n'est personne qui puisse montrer, dans toute la loi chrétienne, un commandement qui ne soit essentiellement fondé sur la loi naturelle, quand même la forme particulière que lui a donnée le Christianisme est un dé-

(1) Renan, *Vie de Jésus*, (6) ch. 19, Paris 1863, 312-320.
(2) Matth., V, 17.

veloppement plus considérable du commandement naturel (1). Si un chrétien pèche contre la loi chrétienne, par cet acte qu'il commet, il ne viole pas seulement l'ordre surnaturel, mais il porte encore atteinte à sa propre bonté naturelle. Il pèche non seulement contre la volonté de Dieu, mais contre sa meilleure conviction intime, contre la voix de sa conscience; de plus, par cette mauvaise action, il « affaiblit sa promptitude naturelle pour le bien (2) ». La vertu chrétienne ne contrarie aucun instinct que la vertu naturelle justifie. Ce que la vertu naturelle permet, le Christianisme le permet aussi. Il ne trouble aucune joie qui est dans l'ordre, il n'empêche aucune satisfaction des passions, quand elle est approuvée par la loi naturelle ; il prend à son service toutes nos affections, et il les ordonne ; il sanctifie tous les devoirs de notre vie ordinaire, dans la famille comme dans la société. Chaque vertu de l'ordre naturel est une vertu chrétienne, et doit être pratiquée par celui qui n'est pas chrétien, aussi bien que par le chrétien. La foi de celui-ci réclame même de sa part un accomplissement plus parfait (3).

La vertu chrétienne n'est un obstacle à aucune profession permise, à aucune occupation honnête. Si cette vertu ne perfectionne pas la pratique des devoirs du père de famille, de l'épouse, de la mère, de l'enfant, elle peut avoir les apparences de la vertu chrétienne, mais elle n'en a pas la réalité ; car celle-ci exige qu'en tout nous soyons simples, vrais, naturels, et que partout nous fassions preuve de conformité avec notre saine nature. Elle blâme la conduite de celui qui, joyeux et enjoué, croit qu'il faut devenir sombre en devenant pieux. Elle rejette tout trouble, toute amertune, toute raideur, toute sécheresse, toute précipitation, toute dureté repoussante. Elle ordonne que chacun se complète selon la situation où il

(1) Basil., *Hexam.*, 9, 4. Thomas, 1, 2, q. 107, a. 1 et 3 ; q. 100, a. 1 et 3 ; q. 94, a. 3.

(2) Thomas, 1, 2, q. 71, a. 1. — (4) Thomas, 1, 2, q. 63, a. 1.

se trouve. Elle n'approuve jamais que quelqu'un néglige ses devoirs naturels à cause d'elle, ou en se réclamant d'elle. Et cela, elle le fait non seulement parce qu'elle sait quels dommages lui causent l'infidélité à la nature et la négligence des devoirs humains en général, mais parce que sa constitution intime l'exige, qu'elle ne connaît d'autre base que l'ordre naturel, et que dans cet ordre, elle cherche son honneur, se considérant comme le perfectionnement de la vertu naturelle.

10. — La seule Religion qui convienne à l'humanité est la Religion chrétienne ; c'est pourquoi elle s'adresse à tous les hommes.

Donc, si l'opinion de Lessing, prétendant que la meilleur religion positive est celle qui s'harmonise le mieux avec la religion naturelle (1), est vraie, il n'est pas difficile de prouver que la nôtre est la meilleure. « Je me connais en hommes, dit Napoléon Ier, et je vous dis : Il y a une vérité primitive qui part du berceau de l'humanité et qu'on retrouve chez tous les peuples parce que le doigt de Dieu l'a écrite dans notre âme : c'est la loi de nature. Mais il n'y a qu'une seule religion qui ait accepté complètement la loi naturelle, une seule qui en ait fait l'unique objet d'un enseignement continu et public. Et cette religion, quelle est-elle? C'est la religion chrétienne. Chez les païens au contraire, la loi naturelle était méconnue, défigurée, altérée par l'égoïsme ; elle dépendait de la politique. On la tolérait, mais on ne connaissait pas la sainteté de son caractère » (2). Par ces paroles le grand conquérant n'a fait que confirmer ce que Leibnitz avait exprimé longtemps avant lui dans la préface de sa Théodicée. La religion de Jésus a érigé en loi la religion naturelle, et a fait ainsi de la religion des sages, la religion des peuples. Le Christianisme a réveillé dans l'homme l'idée vraie et naturelle de Dieu ; il a de plus réveillé la véritable idée d'Humanité, en complétant la religion naturelle et en servant de trait d'union entre la vraie religion et la vraie morale.

(1) Cl. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 337, 383 et 501.
(2) D'après Beauterne, *Sentiments de Napoléon sur le Christianisme*, conversations à Ste-Hélène, ch. 6. Apd Martinet.

La seule Religion qui accepte complètement, et dans toute son étendue, la Loi naturelle, la seule qui reconnaisse toutes les inclinations vraiment naturelles de l'homme, la seule qui ne lèse aucune de ces inclinations, mais qui les purifie et les sanctifie, c'est la Religion chrétienne, ou, pour parler plus exactement, la Religion catholique. Elle est, nous le répétons (car ceci ne peut être accentué trop fortement), infiniment supérieure à la simple Humanité. Parmi ses parties constitutives, elle possède aussi des parties surnaturelles, et ces parties la font ce qu'elle est. Mais malgré cela, nous n'hésitons pas à la nommer la seule et vraie Religion de l'humanité. Et, pour le dire encore une fois, nous l'appelons ainsi pour un triple motif. D'abord, parce que seule parmi toutes les Religions, toutes les philosophies, toutes les civilisations, elle laisse subsister ce qui est vraiment humain, sans y porter la moindre atteinte. Ensuite, parce qu'elle exclut complètement tout ce qui n'appartient pas à la vraie nature de l'homme. Enfin, parce qu'elle purifie tout ce qui est humain, c'est vrai, mais corrompu, et le ramène ainsi à sa vraie dignité et à sa véritable fin. C'est la raison pour laquelle cette Religion n'existe pas seulement pour quelques paisibles particuliers, disséminés dans la campagne et vivant selon des principes arbitraires, fruits de leur invention ; mais elle est pour tous ceux qui sentent humainement, qui vivent humainement, et qui veulent se perfectionner en aspirant à la vraie fin de l'humanité. Et quand Gœthe regrette que notre manière de vivre ne soit pas conforme à la droite nature, quand il déplore que personne n'ait le courage d'être vrai, il se peut qu'il ait eu raison par rapport à l'entourage, au milieu duquel il se trouvait à ce moment-là. Mais il avait certainement tort de désirer être chez les sauvages afin de pouvoir jouir à son aise de l'humanité naturelle. Le poète n'aurait pas mieux réussi dans ses recherches, que ne le fit jadis Diogène avec sa lanterne chez les Hellènes; là non plus,

il n'aurait pas trouvé d'hommes. Il lui était inutile d'aller si loin. Il n'avait qu'à regarder tout près de lui, à son époque où, quoique on en ait dit, la vraie humanité n'était pas moins rare que la sainteté. Il n'aurait eu qu'à s'approcher franchement d'un Stolberg, d'une Gallitzin, et du cercle d'amis dans lequel ceux-ci se mouvaient ; il n'aurait eu qu'à se mettre en relations sérieuses avec un Colmar, un Sailer, ou bien avec le premier serviteur, le premier manœuvre chrétien venu, et il aurait pu se convaincre d'une chose qu'il pressentait déjà à des heures meilleures (1) : que partout, où l'on s'efforce d'atteindre sérieusement la fin de la vie chrétienne, mais seulement là, on touche de très près à la réalisation de la vraie Humanité, quand même on ne l'atteint pas complètement.

(1) Galland, *Die Fürstin Gallitzin und ihre Freunde*, III, 172.

Appendice.

Les vertus des païens ne sont nullement des vices brillants.

Il n'est peut-être rien, dans la littérature ancienne comme dans la littérature moderne, qui revienne plus fréquemment, et avec une persistance plus marquée que cette affirmation : selon la doctrine de l'Eglise, et de Saint Augustin en particulier, toutes les œuvres des infidèles sont considérées comme péchés. Or rien n'est plus éloigné de la vérité. Les vrais coupables furent les Réformateurs. D'après eux, « la nature de l'homme ne peut produire que des œuvres qui méritent la damnation ; les prétendues vertus des païens sont de simples apparences de vertu ».

C'est principalement contre Aristote que s'alluma toute la colère de Luther ; et, comme chacun le sait, cette colère pouvait produire de violents incendies quand elle partait du cœur. « Ce philosophe, disait le moine apostat, a séduit la chrétienté ; et pendant tout le moyen-âge, il a fait rendre hommage à la raison, cette esclave de Satan. Son Ethique est le pire de tous les ouvrages, car aucun livre ne s'oppose plus directement aux grâces de Dieu et aux vertus chrétiennes ; malgré cela, les papistes l'ont compté parmi les meilleurs (1) ». Oui, c'est pour cette raison que Mélanchthon accuse nos pères d'avoir, par préjugé pour la philosophie des Anciens, et celle de Platon en particulier, attribué aux païens beaucoup trop de force et de perfection morale (2). Les Jansénistes accueillirent ces mêmes doctrines et cherchèrent à se couvrir de l'autorité de Saint Augustin.

(1) Stæudlin, *Geschichte der Moralphilosophie*, 576.
(2) Mœlher, *Symbolik*, § 7, 85 (6. Ed. 1843).

Que faut-il penser de ces opinions qu'on prête au grand Docteur?

Différentes explications en ont été données (1). Il y a d'abord un fait qu'on ne peut pas nier : c'est qu'il a de dures expressions contre les païens. Mais, nous aussi, nous en avons, quoique nous ne voulions cependant pas les abaisser injustement, et que nous ayons même souvent l'intention de les mettre au-dessus de nos contemporains. Et quel est celui qui, les jugeant d'après l'histoire et la réalité, n'aurait pas agi de même? Il ne faut pas les condamner en bloc, et on ne les condamne pas. Celui qui reconnaît leurs fautes sans aveuglement peut aussi faire ressortir leurs bonnes qualités avec impartialité. Mais pour saint Augustin, on doit faire attention qu'il a été en lutte avec les Pélagiens, d'après lesquels les païens n'avaient pas besoin de la grâce du Christ pour vivre dans la justice et la sainteté. Il est clair qu'en face de ces adversaires, il dut démontrer, par des preuves de fait, que la sainteté des païens n'était pas d'une grandeur extraordinaire (2). En tout cas, il n'a certainement pas voulu dire que toutes les actions des infidèles, qu'elles soient bonnes ou mauvaises extérieurement, étaient des péchés, et cela uniquement par ce qu'ils ne possédaient pas la vraie foi et la grâce surnaturelle. Car, même au milieu de ses plus chaudes discussions avec ses adversaires, il lui arrive souvent d'accorder aux païens de vraies et réelles vertus, quand même il va de soi que ce sont de simples vertus naturelles (3). Il en est de même de tous les autres Pères qui rendent ainsi franchement témoignage à la vérité (4).

(1) Ernst, *Die Tugenden und Werke der Unglæubigen*, Freiburg 1871. Cupetioli, *Theol. S. August.*, I, 521 sq. ; II, 398.

(2) Augustin., *De gestis Pelag.*, 11, 23, 24, 26 ; 35, 65.

(3) Augustin., *Ep.*, 138, 3, 17 ; *Ep.*, 91, 4 ; 164, 4. *De spiritu et littera*, 28, 48. *Civ. Dei*, 5, 12, 5 ; 6, 18.

(4) Basilius, *Regula fus.*, q. 2, q. 3 (III, 336, *b*, 340 *b*); Theodoret., *Græc. aff.*, 1, 12; Ambrosius, *Off.*, 1, 22, 98; Cassian., *Coll.*, 8, 23 ; 13, 5-9. Gregor. Magn., *Moral.*, 18, 73; Cf. Bellarmin., *De gratia et lib. arb.* 5, 9.

L'Eglise a rejeté, si fréquemment et d'une manière si ferme, toute espèce d'opinion paraissant vouloir condamner les païens en cette matière, qu'il ne peut subsister aucun doute sur son intention.

Ceci se prouve par les condamnations portées contre les Réformateurs (1), contre Baius, Quesnel et le Synode de Pistoie (2). Jusqu'au Concile de Trente, les théologiens, a peu d'exceptions près, partagent tous l'opinion que saint Thomas a formulée ainsi : « Si un infidèle agit par infidélité, il n'y a pas de doute qu'il commette un péché. Il est certain aussi qu'il ne peut produire des œuvres surnaturellement bonnes et méritoires pour la vie surnaturelle. Mais comme il lui est resté une certaine somme de forces naturellement bonnes, chacune de ses actions n'est pas nécessairement péché ; il peut aussi accomplir de bonnes actions, pour lesquelles les dispositions naturellement bonnes sont suffisantes (3) ».

Si donc, il y a une doctrine qui ne s'accorde pas avec la doctrine catholique, c'est assurément celle qui affirme que les vertus des infidèles ne sont que des vices brillants. Et cette époque, où l'on croyait pouvoir s'abandonner avec confiance à la direction d'Aristote et de Virgile, pour s'approcher plus sûrement de la foi et même du Paradis, l'époque de saint Thomas d'Aquin et de Dante, enfin l'époque du moyen-âge et de la floraison de la foi catholique, est celle qui craint le moins le reproche d'avoir accordé trop peu d'honneur à l'antiquité. Elle devait même, comme nous l'avons vu plus haut, selon Martensen, s'attirer de la part des Réformateurs l'accusation d'avoir introduit trop de raison dans le Christia-

(1) Tridentin., s. 6, c. 7.

(2) Propos. Baii, 22, 25, 27, 28, 29, 34, 36, 37, 65. Prop. Quesnellii, 1, 2, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 48, 64. Synod. Pistor., 23 ; Cf. 24.

(3) Thomas, *S. theol.*, 2, 2, q. 10, a. 4. Antonin, VI, t. 8, c. 1, § 6, 3. Cf. Valentia, *Comm. theol.*, II, d. 8, q. 1, p. 3 ; III, d. 1, q. 10. p, 2. Estius, *Comm. in. sent.*, 2, d. 41. Gotti, *Theol. de gratia*, q. 1. d. 4 (Bonon. 1730, IX, 23 sq.) Tournely, *Prælect. de grat.*, q. 4, a. 2. (Venet. 1755, III, 353-384).

nisme, par suite d'un aveugle préjugé en faveur du paganisme.

Si l'on se met en face de cet injuste avilissement que, depuis la Réforme, on veut faire subir à l'antiquité ; si on le pèse, on éprouve une véritable satisfaction à jeter un coup d'œil sur les jugements pleins d'impartialité et d'enthousiasme, que le moyen-âge a portés sur elle. On y voit de la façon la plus nette que de grands cœurs et de nobles esprits ne rapetissent personne, mais qu'en toute chose, ils voient plus volontiers les beaux côtés que les côtés défectueux. Il n'y a que les âmes mesquines qui croient cacher leurs défauts derrière les défauts d'autrui, ou qui aiment à rabaisser les autres afin de pouvoir se justifier. Le moyen-âge ne connaissait pas ces misères. C'est pourquoi l'impartialité avec laquelle il traite les autres, au grand étonnement de tous ceux qui le connaissent, est aussi honorable pour lui que pour eux (1).

Les vrais favoris du moyen-âge étaient les Romains. Leur héroïsme, leur passion pour les grandes actions, leur sens pratique, devaient les lui rendre familiers et dignes d'estime. Il trouvait que s'ils avaient dominé le monde, c'était en vertu d'une certaine nécessité morale et d'une certaine impartialité dont l'histoire donne la preuve (2). Ce qui l'attirait surtout, c'était le droit romain, sévère et logique. On aimait à voir en lui la raison écrite, comme on se plaisait à voir la foi écrite dans la Bible (3). Et nous constatons que, de bonne heure, la jeunesse noble fut instruite dans ce droit (4). Il n'est donc pas étonnant que peu à peu, il soit entré dans les autres droits écrits.

Les Grecs ne furent pas exclus de cette estime du

(1) Aubertin, *Hist. de la littér. et de la langue franç.*, I, 238 sq.
(2) V. *infra*, 13, 8.
(3) Zœpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte* (4), I, 122, 231.
(4) Kuonrât, *Rolandslied*, 660 sq. *Kaiserchronik*, 15115, sq.

moyen-âge pour l'antiquité. Voici ce que chante à leur gloire le curé Lamprecht :

« Magnifique était leur honneur;
« Grandes, leur sagesse,
« Leur finesse et leur science (1) ».

Ceux qui jouissaient auprès d'eux d'une considération spéciale étaient les deux grands conquérants du monde, Aristote et le merveilleux Alexandre, l'homme le plus magnifique que la Grèce ait eu pour roi (2).

Ils respectaient aussi les autres peuples païens. Ce respect portait non seulement sur les anciens qui avaient leurs sibylles et leurs devins (3), qui aimaient la multiplicité des dieux, et qui, comme le peuple juif (4), avaient une déférence particulière pour l'homme honnête; mais il portait aussi sur des païens d'une époque plus rapprochée. Dans ses voyages, le bon Gerhard vint dans mainte ville où :

« Les citoyens étaient païens,
« Mais cependant très modestes (5) ».

« C'est le courage viril et le courage chevaleresque qui couronnent un païen » (6), dit Frauenlob. Quoique Maure de couleur noire, Isenhard, le type accompli du chevalier païen, est célébré dans Parcival comme étant un rameau fertile sur lequel éclosent toutes les vertus, un guerrier hardi, sage et loyal. Sa modestie est au-dessus de toutes les modesties. Il était plus pudique qu'une femme, et il n'était aucun chevalier dont la main fût aussi douce que la sienne (7). Et Belakane, la reine maure, est une princesse si accomplie que Gamured se demande si elle peut être une païenne (8) ».

(1) Lamprecht, *Alexanderlied*, 56 sq. (Weismann.)
(2) Lamprecht, *Alexanderlied*, 47 sq.
(3) *Kaiserchronik*, 96 29 sq. *Leben der heiligen Elisabeth* (Rieger),
(4) *Kaiserchronik*, 96 19 sq.
(5) *Der gute Gerhard*, 1321 sq. ; 2481 sq. ; 2540 sq.
(6) Heinrich von Meiszen, *Spr.* 44, 19. (Ettmüller 53).
(7) *Parcival*, 26 sq. (Bartsch 1, 760 sq.)
(8) *Parcival*, 28 sq. ; 54, 22 sq. (Bartsch 1, 821 sq., 1612 sq.)

« Déjà, au temps de Romulus, il y avait à Rome, dit sainte Brigitte, des âmes bonnes et droites (1) ». La Kaiserchronik vante la fidélité, la chasteté et la soumission de Lucrèce (2). Eike de Repgow reconnaît impartialement et sans amertume les mauvais côtés de César (3) et d'Auguste (4); mais il loue aussi leurs qualités. La Kaiserchronik ne se contente pas de décerner des louanges à César (5), elle les étend même à ceux qui faisaient partie de sa maison (6). De même, Titus est célébré comme un personnage doux, brave (7), noble et si parfait en vertus qu'on l'appelle « les délices du genre humain (8) ». Marc-Aurèle aussi dut avoir toutes les vertus, puisqu'il était surnommé « le protecteur des pauvres (9) ». Mais, Trajan est parmi les empereurs romains celui que le moyen-âge honora d'une estime particulière. Grégoire le Grand était si pénétré de respect pour son amour de la justice, que passant un jour devant son immortel monument, « la colonne Trajane », les larmes jaillirent de ses yeux et il se sentit comme invinciblement poussé à prier pour son âme (10). De là naquit cette merveilleuse légende qui eut cours au moyen âge, en Orient (11) et en Occident (12) : que, si cette prière ne sauva pas de l'enfer l'âme de l'Empereur elle adoucit au moins ses peines.

Il ne s'agit pas ici d'examiner de plus près la légende

(1) Birgittæ *Revelat.*, 3, 27, 2. — (2) *Kaiserchronik*, 4436 sq.
(3) Eike von Repgow, *Zeitbuch. Maszmann*, 101.
(4) Eike von Repgow, *Zeitbuch. Maszmann*, 110 sq.
(5) *Kaiserchronik*, 253 sq., 265 sq., 437 sq., 447 sq.
(6) *Kaiserchronik*, 309.
(7) *Kaiserchronik*, 5386 sq., 5471, 5559, 5570 sq.
(8) Eike von Repgow, *Mazmann*, 121.
(9) Eike von Repgow, *Maszmann*, 125.
(10) Joann. Diacon., *Vita S. Gregor.*, 2, 44.
(11) Joann. Damascen., *De his qui in fide dormierunt.*
(12) Thomas, 4, d. 45, q. 2, a. 2, ad. 5. Birgittæ *Revel.*, 4, 13. Dante, *Purgat.*, 10, 73 sq. ; 19, 70 sq. ; 20, 103 sq. ; *Parad.*, 20, 40 sq. *Kaiserchronik*, 5909 sq. Maszmann, *Kaiserchronik*, III, 751 sq. *Passional* (Kœpke), 207, 10 sq.

et ce qu'elle renferme (1). Il suffit que le moyen-âge ait adjugé le ciel à l'Empereur, quoiqu'il ait parfaitement compris la difficulté du problème, et que celui-ci y fut allé si la chose avait dépandu de lui seul. On le connaissait bien comme persécuteur des chrétiens (2). Mais sa justice, qui ne faisait de doute pour personne, sa douceur charmaient tellement les cœurs qu'on le louait d'avoir montré pendant son règne une équité que tous les rois devraient imiter (3). On n'a aucun reproche à lui adresser, et on ne pourrait pas en dire autant d'un grand nombre de princes chrétiens (4). C'est pourquoi sainte Mechtilde est si soucieuse de son sort, qu'elle veut avoir une révélation à son sujet. Sa prière ne fut pas exaucée ; tout ce qu'elle obtint ce fut un jugement laudatif de Dieu sur ses excellentes qualités (5).

Parmi les autres Romains qui ont mérité, à un semblable degré, la sympathie du moyen-âge, il faut compter Virgile. Saint Cadoc pleurait sur lui et priait pour obtenir une certitude consolante sur le sort de son poète favori ; et sa prière fut exaucée (6). On connaît ce que Dante pense de lui, et où il le place au ciel. Il est certain que chez Dante, Virgile, aussi bien que les autres poètes anciens, jouit dans l'autre monde, d'un sort incomparablement plus heureux que celui qu'Homère et Virgile préparent à leurs héros. Aucun gémissement ne retentit dans la sphère qu'ils habitent. Ils ne sont pas joyeux, et cependant ils ne sont pas dans l'affliction (7). Cette prédilection que Dante manifeste pour Virgile n'est que l'expression de la pensée commune à son époque. D'autres Romains sont l'objet de la même sympathie.

(1) Bened. XIV, *Canoniz*,, 3, 10, 6, 7. Le Quien, *Dissert. Damasen.*, 5 ; Opp. S. Gregor. Mag. ed. Maurin., IV, 14, 60. 274 sq. Gotti, *De receptac. anim.*, q. 2, d. 2, 19, XVI, 18 sq.

(2) Eike von Repgow, *Zeitbuch. Mazmann*, 125.

(3) *Id.*, *Kaiserch.*, 5879 sq.

(4) Hinnenberger, 1, 10. (Hagen, Minnesinger, III, 41).

(5) Mechtild., *Liber specialis gratia*, 5, 16.

(6) Montalembert, *Moines d'Occident*, III, 73.

(7) Dante, *Enf.*, 4, 26, 84.

L'un s'enthousiasme pour Horace, un autre pour Ovide, celui-ci pour Juvénal, celui-là pour Stace ou pour Lucain. Un grand respect entoure aussi Sénèque, le vertueux Sénèque, qui a si bien parlé de la vertu, au dire de Hugo de Langenstein. Que n'a-t-il eu seulement la lumière de la vérité surnaturelle (1) ! Hugo de Trimberg réunit ensemble une quantité de ses auteurs favoris : Sénèque, Virgile, Horace, Stace, Cicéron, Lucain, Boèce, Aristote, Solénus, Perse, Donat, Porphyre, Pline, auxquels il ajoute encore Hippocrate, Socrate, Platon, Pythagore, et dit : « Ils ont déjà si bien appris la vertu qu'il ne leur manque que la foi chrétienne (2) ».

Il y a cependant une lacune dans cette liste, c'est le vieux Caton, que le moyen-âge honora avec une prédilection particulière. C'est dans le recueil des maximes qui porte son nom que la jeunesse de cette époque puisait surtout les principes sur la manière d'envisager le monde. Pour juger l'esprit du moyen-âge, il faut tenir grand compte de cette considération. Les vers suivants montrent de quelle estime il jouissait :

« Il était Romain.
Quoiqu'il fut païen,
Il était riche en sagesse.
Il parlait en chrétien,
Aussi bien le matin que le soir.
Ce que fait maint chrétien de nos jours (3),
Et ce qui n'arrive que trop aujourd'hui,
Le païen ne le faisait pas.
Il ne mentait, ni ne cherchait querelle.
Il ne se disputait pas sans motif.
Il n'attaquait l'honneur de personne (4) ».

D'après la doctrine chrétienne, une action est bonne de sa nature, quand la fin prochaine et immédiate à laquelle elle tend est bonne, et non quand une intention

(1) H. v. Langenstein, *Martina*, 21, 59, sq. 26, 49. (Keller, 53, 65).
(2) H. v. Trimberg, *Renner*, 14594-14668, 1286 sq., 6416 sq., 8507 sq., 9307 sq., 10022 sq.
(3) Rûmelant, 2, 1 (Hagen, Minnesinger, III, 53) ; cf. 2, 12 (III, 55).
(4) Zarncke, *Der deutsche Cato*, 28, 13 sq., 25 sq.

mauvaise, la subordonnant à une fin plus élevée ou dernière mauvaise, l'empêche d'atteindre la fin prochaine qui est bonne. Cette fin éloignée serait, par exemple, si quelqu'un donnait l'aumône à un pauvre pour lui faire commettre un péché, ou pour lui permettre de satisfaire sa vanité. Mais il suffit pour cela que l'action soit en harmonie avec la décision (*dictamen*) de la raison ; car en cela elle est d'accord avec la Loi éternelle de Dieu, qui se manifeste à nous par le moyen de notre raison (1).

Sans doute, elle n'est point encore par là dirigée expressément vers la fin la plus élevée, la fin suprême de la moralité, savoir l'amour de Dieu comme fin dernière. Or, c'est ce qui fait qu'elle ne peut être considérée comme une pratique complète de la vertu. Cette lacune néanmoins ne lui enlève rien de son caractère naturel, qui est d'être une action vraiment bonne, quoiqu'elle ne soit pas poussée au degré le plus élevé de la perfection. Elle est donc bonne de sa nature, et il ne lui manque plus, pour être sous tous rapports une action accomplie et parfaite, que l'amour la dirige vers Dieu comme fin dernière (2).

Ce principe nous permet d'apprécier à sa juste valeur la vertu des païens. Nous ne cesserons néanmoins d'affirmer qu'en raison de leur situation, ceux-ci non seulement ne pratiquèrent aucune vertu surnaturelle, mais ne purent même pas accomplir une action capable d'atteindre la plus haute perfection possible, considérée au point de vue de la moralité naturelle.

Nous soutenons donc, en face des orgueilleuses prétentions des incrédules, que, pour bien vivre, il n'a pas été nécessaire aux païens de se soumettre à la foi (3), parce que, comme le dit saint Augustin, « il n'y a qu'une

(1) Gotti, *Gratia*, q. 1, d. 4, n. 31, 41. (IX, 31, 35).
(2) Estius, 2, d. 41, § 3. Gregor. a Valentia, II, d. 8, q. 1, p. 3, § *sed respondetur primo*, Billuart, d. 4, a. 7, § 3.
(3) Augustin, *In Joann.*, tr. 45, 2, 3 ; *In.* ps. 31. *Enarr.*, 2, 2.

seule et vraie vertu (1) ». Seulement, si on la considère au point de vue naturel, elle rend parfait, tandis que considérée dans un être au point de vue surnaturel elle le rend bienheureux. « Ce n'est pas une question de plus ou de moins dans la moralité qui distingue le croyant de l'incroyant, c'est la foi (2) ». Or, sans la foi, les vertus n'ont pas l'âme qui leur communique la vraie vie surnaturelle et leur perfection, aussi bien au point de vue naturel qu'au point de vue surnaturel (3).

Bref, nous n'hésitons pas avec un des plus profonds connaisseurs du paganisme, un des admirateurs les plus enthousiastes de la littérature païenne, en même temps qu'un des auteurs vraiment classiques de l'antiquité latine, à reconnaître les vertus des infidèles. Mais comme à lui, elles nous semblent être un corps magnifique auquel manquerait le souffle intérieur de la vie de l'âme, de même que son complément naturel, la tête. Il n'y a que la base de toute vie surnaturelle, la foi, qui soit capable de donner ces deux choses à cette forme séduisante (4). Mais, comme il est à croire que beaucoup de païens généreux ont reçu de la miséricorde de Dieu une certaine foi, encore qu'elle ne soit pas complète, il faut admettre aussi qu'ils sont parvenus non seulement à une haute perfection naturelle, mais encore à la félicité surnaturelle en vertu de la foi et de la grâce (5).

(1) Augustin, *In Joann.*, tr. 45, 2. *Civ. Dei*, 19, 25.
(2) Augustin, *Contrà duas epistol. Pelag.*, 3, 5, 14.
(3) Cf. Ernst, *loc. cit.*, 222 sq.
(4) Lactant., *Inst.*, 6, 6.
(5) Matth., X, 15; XI, 21 sq.; XII, 41 sq. ct. Ap. XI, 18. Thomas, 2, 2, q. 2, a. 7, ad. 3. Dom. Soto, *Jure et just.*, 1, 2, q. 1, a. 3, concl. 5; Dante, *Parad.*, 19, 103 sq. Stiefelhagen, *Theologie des Heidenthums*, 455 sq.

ONZIÈME CONFÉRENCE

LA VIE DE FAMILLE.

1. Étroitesse des vues du Pessimisme. — 2. La triple dot de l'homme. — 3. Ordre logique des quatre sphères d'activité dans lesquelles l'homme se meut. Causes de la dégradation de la vie de famille chez les Anciens. — 4. Partout, dans l'antiquité, la vie de famille est en souffrance. Cependant elle nous apparaît plus pure à mesure que nous remontons le cours des âges. — 5. Dignité du mariage, liberté et influence de la femme dans le Judaïsme. — 6. Restauration dans le Christianisme de l'idée primitive du mariage. — 7. Les trois vices radicaux de l'ancien mariage guéris par le Christianisme. Egalité des droits et des devoirs entre l'homme et la femme. — 8. Devoirs des parents à l'égard des enfants. — 9. Indépendance de la famille par rapport à l'État. — 10. Famille, État, Monde sauvés par le Christianisme; et cela par l'intermédiaire de la femme.

De toutes les philosophies, la plus insupportable, parce qu'elle est la moins sincère, est sans contredit celle du Pessimisme. Pour bien nous en rendre compte, allons encore une fois à l'école du Prodigue. 1. — Étroitesse de vues du Pessimisme.

Tout le monde peut pécher dans l'irréflexion de la jeunesse et dans la chaleur de la passion. Si, ramené à la raison par la nécessité, on modère tellement son ardeur, qu'on ait le courage de prononcer ces paroles : « Père j'ai péché », on se fait alors assez facilement pardonner sa faute. Mais que penser d'un enfant dégénéré, qui commence par fuir la maison paternelle, puis dissipe tout ce qu'il avait emporté avec lui, et finit par ruiner complètement son père à force de le voler? Que penser de cet enfant quand, à tout cela, il joint encore d'autres méfaits? Quand loin de se considérer comme coupable, il remplit les tavernes de calomnies contre l'auteur de ses jours? Quand il l'accuse de lui avoir donné un corps usé dont les souffrances ne sont que la suite de ses vices? Quand il lui reproche de lui avoir légué une vie qu'il se

rend insupportable par ses honteuses débauches ? Quand enfin, voyant qu'il ne peut plus rien lui extorquer, il le renie, si toutefois il ne cherche pas à le faire disparaître de ce monde ?

Ce fils dénaturé d'un père au cœur généreux et large est le Pessimisme. C'est d'une semblable dénégation de tout sentiment noble et élevé que procèdent ses lamentations sur sa misère personnelle, de même que ses accusations contre la bonté de Dieu et sa Providence. On ne peut entendre sans confusion sortir d'un cœur égaré cet injuste reproche, que la nature agit envers nous comme une méchante marâtre, et que c'est à peine si elle veut nous accorder les choses nécessaires à la vie. Nous avons un frappant exemple de ces blasphèmes, qui vont directement contre le témoignage personnel, dans Pline, cet auteur qui représente si bien cette tendance d'esprit. Après avoir établi que la nature a tout fait pour l'homme (1), il laisse échapper, quelques lignes plus loin, ce reproche insensé : « La nature a pris soin de tout, il n'y a que l'homme qu'elle ait, au jour de sa naissance, exposé nu sur un sol nu » (2).

2.—La triple dot de l'homme.

Ces allégations sont un mensonge énorme, et prouvent une ingratitude horrible. Il est vrai que nous n'avons pas à remercier la nature en quoi que ce soit. Elle ne nous a pas plus donné l'être qu'autre chose. Mais celui que nous devons remercier du bienfait de l'existence, comme de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous possédons, c'est le Seigneur de la nature, qui, dans sa bonté, nous a créés, nous et toutes les créatures visibles et invisibles. En vérité, il nous a comblés de telles richesses que ce serait manquer à tous les devoirs d'un enfant, et à toutes les obligations de la reconnaissance, si nous ne voulions pas avouer que la générosité de sa main a surpassé la mesure de ce qui nous était dû, et même du nécessaire.

(1) Plinius, 7, 1, 1. — (2) Plin., 7, 1, 2.

Or, la dot qu'il nous a donnée au jour de notre naissance, pour les frais de notre route, comprend trois choses principales.

Il a d'abord placé au-dessus de nous une fin qui donne à toute notre vie lumière et chaleur. Sans une fin plus élevée, l'existence de l'homme serait semblable au monde, s'il était privé de la lumière du soleil. Mais ce n'est pas un astre créé qu'il a placé à l'horizon de notre vie. C'est lui-même, en personne, qui veut être le soleil, aux rayons duquel nous puissions discerner le vrai ou le faux, le droit chemin et le précipice, le danger et le salut. Il veut être le soleil dont la lumière nous empêche de nous égarer, et qui, au milieu des sombres brouillards, nous préserve de l'engourdissement du froid et des situations perplexes ; le soleil qui remplit notre cœur de consolations, de courage et d'espérance.

Ensuite, il nous a comblés de la plus riche plénitude des dons de l'esprit. Il n'a pas voulu qu'aveugles et contraints nous allions nous heurter à notre fin. Mais par notre propre intelligence, notre propre impulsion intérieure, notre propre décision, nous devions, libres et fiers, accomplir notre destinée et pouvoir faire nous-mêmes notre bonheur. Et pour qu'en tout ceci les obstacles extérieurs ne nous fussent point préjudiciables, il a mis la création tout entière à notre disposition ; il l'a même soumise à notre domination. « Personne ne sert un Maître à ses propres frais (1) ». Mais il est certain que l'homme sert bien moins Dieu à ses propres dépens que n'importe quel serviteur son maître. Si Dieu a fait les créatures, il ne les a faites qu'à cause de nous. Et, il les a créés non seulement pour nos besoins, mais aussi pour notre plaisir. Elles sont là, pour nous rendre témoignage de Dieu, nous conduire à lui, nous faciliter son culte, et pour le servir elles-mêmes par notre intermédiaire. C'est là, certes, un puissant stimulant

(1) I Cor., IX, 7

pour engager, à l'accomplissement des devoirs envers Dieu, tout cœur noble et accessible à la gratitude. C'est pourquoi, le poète persan chante ces vers magnifiques :

« Les vents et les nuages te servent ; l'éclat du soleil et l'aurore
Se chargent de te fournir ton pain quotidien, sans souci de ta part.
Pour tes besoins, toute créature accomplit l'ordre du maître :
N'est-il pas juste que, toi aussi, tu honores la volonté de ton Dieu (1) ».

Enfin, en troisième lieu, il nous a assigné sur la terre une riche et magnique sphère d'activité. A quoi servent les plus nobles dons, quand celui qui les possède ne peut les faire valoir? Il est difficile de concevoir, pour un esprit bien doué et plein d'activité, un tourment plus grand qu'une situation semblable à celle de saint Paul, durant les quatre années qu'il lui fallut passer en prison. Or Dieu ne nous a pas créés pour la torture. Aussi nous a-t-il ouvert un quadruple champ d'activité, sur lequel nous pouvons faire usage de nos dons les plus riches. Le premier, sur lequel chacun doit s'exercer, sans exception aucune, est le travail individuel, que tout le monde doit opérer en soi-même. Le second est le soin que nous devons prendre de ceux qui nous sont unis de plus près par les liens du sang. Puis vient, en troisième lieu, le champ plus étroit des relations ordinaires, sur lequel nous nous mouvons chaque jour. Enfin, nous avons nos devoirs à remplir envers la grande masse des autres hommes, dont nous attendons et nous recevons pour nous-mêmes tant d'avantages.

3. — Ordre logique des quatre sphères d'activité dans lesquelles l'homme se meut. Causes de la dégradation de la vie de famille chez les Anciens.

Par la simple énumération de ces quatre sphères d'activité, nous avons énoncé en même temps leur ordre et leur succession logique. C'est tellement clair et naturel qu'il est à peine besoin d'en dire un mot. Toutefois, non seulement il n'est pas superflu, mais il est très nécessaire de revendiquer énergiquement pour elles le droit d'existence.

Pour les Anciens, Grecs ou Romains, la pensée de l'homme comme tel, était quelque chose d'incompré-

(1) Sadi, *Rosengarten*, Einleitung.

hensible. Que l'homme isolé, l'individu, ait par lui-même de la valeur, qu'il ait une tâche à remplir, qu'il soit capable et même obligé, là où personne ne l'aide, d'accomplir personnellement une destinée, et d'occuper une place, ce sont là des idées auxquelles ils étaient complètement étrangers. Ce que tous faisaient, eux le faisaient aussi. Où la totalité creusait son cours, eux aussi s'y laissaient entraîner. Ce que le jugement général de la foule approuvait, eux aussi l'approuvaient, et ils forçaient leur conscience à se taire devant cette approbation. La collection était tout, l'individu n'était rien. La première devait tout faire, d'elle on attendait tout, elle seule, disait-on, était responsable. C'est pourquoi on lui sacrifiait tout : conviction, volonté, conscience. Pour l'Etat, aucun sacrifice n'était trop grand. Tant que celui-ci était vigoureux, tant qu'il était prospère, l'individu aussi se sentait fort. Mais, au moment où un grand malheur fondait sur la patrie, le sol se dérobait sous les pieds de la foule qui perdait la tête. A Rome comme en Chine, aux temps de malaise général, il éclatait de véritables épidémies de suicides. Loin de penser qu'il avait d'autant plus de force que le Tout lui enlevait moins d'activité, l'individu, qui avait été habitué à penser et à agir seulement par l'Etat, ne pouvait comprendre qu'il lui fût possible d'exister indépendamment de la marche habituelle de cette machine. Cette dépendance complète de l'individu relativement au tout ou à l'Etat, comme on disait alors, est un des faits les plus remarquables de l'antiquité.

Malheureusement, notre époque est témoin d'une tendance, qui s'accentue de plus en plus, à vouloir faire revivre ces temps parmi nous. Même aujourd'hui, nous ne sommes pas éloignés de trouver très compréhensible cette phrase d'Aristote, que quand même historiquement l'État serait sorti de la famille (1), l'État doit être

(1) Aristot., *Ethic.*, 8, 12 (14), 7.

considéré comme « le grand Tout primant et l'individu et la famille (1) ». Oui, il n'y a pas jusqu'à la famille, le plus naturel de tous les liens parmi les hommes, que nous ne devions plus concevoir comme quelque chose d'indépendant et possédant une existence propre. On veut qu'elle fasse exclusivement partie de l'État, puisqu'elle en est un produit et qu'elle est maintenue par lui. Or, si une telle manière de voir était compréhensible chez les Anciens, chez nous elle ne l'est guère. Ces théories exagérées sur l'État, qui étaient un de leurs caractères principaux, sont une des preuves les plus importantes, que dans toute l'antiquité, la pure nature humaine était affaiblie et même faussée. L'homme ne connaissait pas sa puissance propre. Bien plus, il ne la pressentait pas. L'importance que chacun avait comme personne privée, l'idée que le tout se composait d'individus, et de membres isolés subordonnés, qui tous avaient d'abord des devoirs à remplir dans leur sphère respective, et selon la place qu'ils occupaient, puis des devoirs à l'égard de la totalité ; bref, ce que nous nommons maintenant la conception organique de l'humanité, depuis que saint Paul nous l'a enseignée, tout cela, à peu d'exceptions près, était complètement étranger au paganisme. Il ne pouvait même pas s'en faire une idée. Eudème excepté (2), c'est à peine si, dans toute l'antiquité, on trouve quelqu'un qui ait pressenti la vérité à ce sujet. Cependant, nous pouvons excuser les Anciens. Mais que dire de ceux qui, depuis cette époque, sont montés dans des régions plus élevées, et qui, malgré cela, vont si loin dans leurs négations concernant la force propre et indépendante de l'homme et sa véritable importance, qu'ils considèrent l'État comme ayant seul quelque valeur ? Que penser de ceux qui font dériver du Tout devoirs, droits, responsabilité, pour les membres et pour les individus ? C'était là précisé-

(1) Aristot., *Polit.*, 1, 1 (2), 8, 11. — (2) Eudem., *Moral.*, 7, 10, 9.

ment une des causes principales du malaise qui perçait de toutes parts dans la vie des Anciens, et qui la bouleversait complètement. Ce qui aurait dû former le sommet de la pyramide en était la base. C'est pourquoi la société ne put jamais se développer: l'État absorbait tout en lui. C'est pourquoi le mariage était dans une situation pitoyable : l'État opprimait la famille, au lieu d'organiser fortement la vie domestique pour s'en faire un appui ; et voilà pourquoi l'on vit paraître ces difformités de la vie privée et de la vie publique. L'individu avec sa pensée, sa volonté et son activité, dépend de la totalité et disparait même en elle, au lieu du tout ayant, pour base de ses lois et de son activité, la liberté, la conviction et la conscience indépendante de l'homme.

Les recherches suivantes nous démontreront clairement combien était général ce renversement des justes proportions dans l'antiquité, et quelles grandes plaies il produisit. Dans toute l'antiquité, il n'y avait pas de personnalité libre, au sens où, nous chrétiens, nous comprenons ce mot. Personne n'avait de valeur par soi. L'individu ne valait quelque chose que dans le tout. Personne n'avait de situation, de devoirs, d'emploi par soi-même. Celui qui ne servait pas le tout par sa personnalité ou son énergie, celui qui ne lui était pas utile soit par son activité publique, soit en procréant des citoyens à l'Etat, était un rejeton sans droits et sans valeur. Le droit d'avoir une conviction personnelle, la nécessité d'agir d'après sa conscience, à supposer que ces idées fussent venues à quelqu'un, eussent été considérées comme une haute trahison et une tentative de perturbation s'attaquant à toute l'organisation d'alors. C'est pourquoi les choses en arrivèrent au point où elles en vinrent, comme nous le verrons dans la suite. Pour cette raison, eu égard à l'histoire, nous renverserons l'ordre de notre exposition. Au lieu de commencer par le premier champ de travail, le plus important et qui est ouvert à tous sans exception, celui qui est en nous-mêmes, nous exami-

nerons d'abord ce qu'il doit en être du travail dans les autres sphères d'activité, lorsque le travail est négligé dans l'homme intérieur. Ce sera aussi un motif de traiter la question plus à fond, si son importance frappe les cœurs, et nous concilie leurs sympathies.

4. — Partout, dans l'antiquité, la vie de famille est en souffrance. Cependant, elle nous apparait plus pure à mesure que nous remontons le cours des âges.

Nous commencerons donc par parler des obligations de la vie de famille. Sur ce chapitre, nous pouvons dire avec assurance que partout où nous avons consulté l'antiquité, nous avons touché une des plaies les plus profondes de sa civilisation.

La vie de famille est un des côtés les plus faibles des temps anciens, on peut même dire de presque toutes les époques ou le Christianisme a perdu son influence sur le cœur et sur la volonté. Sur ce terrain, tous les hommes se donnent la main ; et il est difficile d'établir une gravité plus où moins grande dans les reproches qu'on peut leur adresser, car tous sont pareillement tombés et « ont perdu tout motif de se glorifier (1) ».

C'est sous un triste jour que nous apparaît la vie domestique des Grecs. Elle ressemble à un ulcère hideux, qui a condensé et absorbé en lui les humeurs mauvaises de tout le corps. Les admirateurs les plus passionnés de l'antiquité l'avouent eux-mêmes; et les tentatives, que l'illustre Lasaulx a faites pour présenter la chose sous un jour plus heureux, n'ont pas produit un grand résultat, malgré toute l'érudition qu'il a déployée.

Si nous interrogeons l'histoire d'une manière impartiale, elle nous dira qu'il en était du mariage comme de tout autre domaine de la vie morale. Au commencement, il y eut une époque de pureté plus grande. Plus tard, il y eut une décadence rapide et une corruption d'autant plus profonde que nous descendons davantage le cours des siècles. On ne peut nier que la conception relativement plus élevée de la famille, dans les anciens temps héroïques, nous cause encore une certaine joie ;

(1) Rom., III, 23.

mais ce n'étaient que des lambeaux d'héritage, emportés de la maison paternelle. Là, on voit encore la femme jouir d'une certaine liberté, d'une certaine indépendance et d'une certaine noblesse. On ne trouve pas trace de cet abominable vice national, dont furent entachés les Grecs des temps postérieurs, et à côté duquel le mariage ne pouvait plus fleurir. Dès cette époque, cependant, nous sommes affligés du spectale souverainement hideux du commencement de la décadence (1). Les enfants et les petits-enfants des anciens héros, dont la vigueur n'atteignait plus celle de leurs ancêtres, cherchaient du moins à les surpasser en dissolution. C'est pourquoi Homère doit avouer que, de son temps, un recul considérable s'était déjà fait sentir, comparativement aux temps passés (2). Après lui, la pureté et l'honneur du foyer disparurent avec une rapidité de plus en plus grande. C'est à Sparte que les mœurs tombèrent dans la décadence la plus profonde (3). D'ailleurs, il n'y a rien d'étonnant à cela. D'un côté, la subordination du mariage à l'Etat, et aux vues de l'Etat, conduisait à un tel relâchement des liens les plus sacrés, qu'on ne pouvait pas plus parler de la fidélité que de l'infidélité conjugale (4). C'est sans doute là-dessus que Platon a pris modèle pour ses honteux projets de lois, dans lesquels il recommande la communauté des femmes, l'éducation faite par l'Etat d'enfants n'appartenant à aucun père. D'un autre côté, le système insensé d'endurcissement, qui allait jusqu'à commander aux jeunes filles des exercices publics de gymnastique (5), dût amoindrir singulièrement la pudeur féminine. En pareille matière, les Grecs étaient certainement peu déli-

(1) Nægelsbach, *Homer. Theol.*, (2), 257. Becker Hermann, *Chariclès*, (2) II, 202, III, 255.

(2) *Odyss.*, 7, 67 sq. Lasaulx, *Studien des classichen Alterthums*, 399.

(3) Dœllinger, *Heidenthum*, 681. Pauly, *Realencyklopædie der classischen Altherthumsvissenchaft*, IV, 1646.

(4) Polyb., 12, 6 *b*, 8. Xenophon, *Rep. Laced.*, 1, 8, 9.

(5) Plutarch., *Lycurg.*, 14, 15.

cats. Malgré cela, l'indécence des filles (1), et même des femmes (2) de Sparte, leur inspirait du dégoût.

La cité qui tenait la palme dans la vie hellénique, Athènes, était, elle aussi, dans une situation profondément abaissée, même au sein de sa période la plus éclatante. Les hommes les plus vantés ont élevé à cette triste réalité un monument dont il n'y a pas lieu d'être fiers : Périclès, par sa vie ; Démosthène, par son abominable maxime bien connue et que nous ne pouvons rapporter ici (3) ; Platon, par ses propositions de lois. Dans la famille, manquait la vie domestique. L'amour véritable était une rareté. Le mariage et la femme étaient considérés comme un mal inévitable, non seulement chez Euripide (4), mais d'une manière générale. L'effet moral de ce dérèglement fut profond. Il peut se résumer en ces quelques mots : point de pères, point d'enfants, point d'époux. Toute la vie de l'Athénien se passait sur l'Agora. Les gymnases, les bains, le théâtre, les portiques, les places publiques, absorbaient la plus grande partie de son existence. Le reste seul était consacré au foyer. Les maisons étaient bâties uniquement pour s'en servir comme de lieux de refuge. On peut voir dans Vitruve (5) combien l'habitation de famille était étroite et incommode (6). On ne sentait pas la nécessité de la rendre plus confortable, puisqu'on n'avait pas le désir d'y séjourner pour y jouir du bonheur de la vie domestique, dont il n'était pas même resté une vague idée. « Car, une fois qu'on ne trouve plus rien de bon à la maison, dit Plutarque, on passe les journées entières sur la place publique, quand même aucun motif sérieux n'y appelle (7).

(1) Euripid., *Androm.*, 595 sq. — (2) Aristot., *Polit.*, 2, 6 (9), 5.
(3) Demosthen., *Orat. in Nœeram*, 122.
(4) Forbiger, *Hellas und Rom.*, IV, 14, 33.
(5) Vitruv., 6, 7 (10).
(6) Matter, *Einflusz der Sitten auf die Gesetze und der Gesetze auf die Sitten*, 108 sq. Forbiger, *Hellas und Rom.*, IV, 4-6, 24, 60. Hermann, *Griech. Privatalterh.*, 71, 82.
(7) Plutarch., *Præcepta reipubl. ger.*, 2, 2.

Si l'on veut garantir les droits de l'histoire et de la vérité, il y a sur ce chapitre, très peu d'excuses à faire valoir en faveur des Grecs. D'ailleurs, on en convient assez généralement, même ceux qui aiment à considérer la perfection comme un mirage. Alors on cherche, dans l'antiquité, d'autres peuples à célébrer pour leurs inimitables vertus domestiques. Reinisch prétend, qu'en cette matière, les Egyptiens ont surpassé tous les anciens peuples. (1). Niebuhr impute faussement le même honneur aux Romains (2), et Jean Scherr (3) imitant Tacite (4) élève les anciens Germains jusqu'au ciel. Il le fait peut-être d'une manière exagérée pour précipiter Grecs et Romains au plus profond des abîmes de l'enfer. Mais ce sont là, aussi, des altérations de la vérité. En Egypte, il est vrai, les femmes jouissaient d'une plus grande liberté et d'une plus grande indépendance (5) que chez les Grecs. La polygamie ne s'était même pas introduite dans certaines parties isolées de la contrée (6) ; mais partout ailleurs, excepté les prêtres, chacun pouvait prendre autant de femmes qu'il le voulait (7). Il est donc inutile d'aller plus loin, cela suffit.

Pour les Germains, il est assez généralement reconnu maintenant, que Tacite, en vue de donner un modèle aux Romains, les a presque autant idéalisés qu'à une époque de mœurs corrompues, sous Louis XV, on a idéalisé les sauvages de la mer du Sud, alors qu'on aimait à les considérer comme les modèles d'une perfection inimitable (8). En vérité, ce qui se passait chez eux était aussi loin d'être brillant. Dans Homère, comme

(1) Reinisch in Pauly, *Realencyklopædie der classischen Alterthumswissenchaft*, (2) 1864, I, 305.

(2) Niebuhr, *Rœm. Alterthümer*, 1858, 580.

(3) J. Scherr, *Deutsche Cultur und Sittengeschichte*, (6) 1876, 29.

(4) Tacitus, *Germania*, 18, 19, 20.

(5) Herodot., 2, 35, 2. Diodor., 1, 27, 2.

(6) Herodot., 2, 92, 1.

(7) Diodor., 1, 80, 3. Uhlemann, *Œgypt. Alterthümer*, II, 271-277. Sharpe. Gutschmid, *Geschichte von Œgypten*, (2) I, 18.

(8) Baumstark, *Germania*, XII, sq. XV.

c'est tout naturel, le travail domestique est laissé aux femmes. Mais, du moins, il n'était pas encore infamant. Chez les Germains au contraire on abandonne le travail aux femmes, comme étant quelque chose de méprisable (1). Or cela signifie, dit Platon, « qu'elles se déshonorent et se rabaissent au rang d'esclaves (2) ». Et si les principaux, parmi les Germains, prenaient plusieurs femmes, moins pour une question de plaisir que par vantardise (3), comme on est fier de posséder un riche objet de luxe, c'est certainement un tel mépris de la femme qu'on irait loin pour en trouver un semblable.

Enfin, on ne peut nier que les Romains, aux premiers temps de leur existence, avaient une forme de vie domestique très passable, si on la compare à la situation des autres peuples. Mais, si nous voulions éviter de porter sur eux un jugement sévère, il ne faudrait pas leur appliquer la mesure d'une conception idéale et d'une exigence stricte, comme nous sommes obligés de le faire. Nous ne parlons pas ici de ce qui avait lieu dans la pratique de la vie. Celle-ci est partout et toujours plus large que la loi ; et il n'est aucun terrain sur lequel elle le soit autant que celui qui touche aux relations des sexes. Mais chez les Romains eux-mêmes, la loi reste bien loin en arrière de ses obligations. Il suffit de rappeler la conception quasi despotique du droit qui régissait le foyer ou, comme on disait à cette époque, la « main du mari », et l'impuissance où se trouvait la femme, ici comme chez Homère et chez les Germains, de faire valoir des droits en présence de l'infidélité de son époux (4). Dans les anciens temps de Rome, la situation n'était rien moins que satisfaisante, mais elle était cependant tolérable. Par contre, dans les derniers moments de la République, et plus tard, elle devint une des

(1) Tacitus, *German.*, 15. — (2) Plato., *Leg.* 7, p. 805, d. sq.
(3) Tacitus, *Germania*, 18. Dahlmann, *Gesch. v. Dœnemark*, I, 165.
(4) Becker-Marquardt, *Rœm.*, *Alterthumer*, 1864, V, I, 65.

plus hideuses que l'histoire nous fasse connaître. En un mot, plus nous remontons le cours des anciens temps du paganisme, plus nous trouvons d'élévation dans l'honneur domestique ; plus au contraire nous descendons, plus nous voyons disparaître et s'enfoncer dans la boue, la pureté du mariage et la sainteté de la famille.

Tel était le peuple. Quant aux grands esprits, jamais ils ne se sont montrés moins grands que sur ce terrain, et c'est à peine s'ils ont un peu émergé au-dessus des erreurs et des fautes de la multitude.

Parmi les grands penseurs de l'antiquité, outre Pythagore, il y a sans doute Xénophon et Aristote qui se sont élevés à une conception digne en tout point de la famille. Néanmoins, il est des chapitres importants sur lesquels ils n'ont pu se dégager des préjugés de leurs peuples. Il eût certes été plus utile à la gloire de Platon de ne pas exprimer publiquement ses idées sur cette question. Socrate, il est vrai, assigne aux femmes la même situation morale qu'aux hommes. Il arrive jusqu'à ce principe, que « dans les affaires domestiques une femme active n'est pas moins utile que le mari (1) » ; mais pour lui, non plus, « en pur Grec qn'il est, comme dit Zeller, la famille n'est pas le principal objet de l'activité morale ; c'est l'État. Toute sa vie se passe sur les places publiques ; il n'est presque jamais chez lui (2) ». Or quand les hommes les plus illustres et les plus sages d'un peuple nourrissent des idées aussi basses concernant la vie de famille, et la vertu domestique ; quand ils les traduisent en actes, on peut facilement se représenter ce qu'il en était dans la sphère ordinaire, et chez ceux qui n'étaient pas capable de reconnaître des limites aux convoitises indomptées. Sans doute, Gœll croit que cette grande corruption dans le mariage n'avait atteint que les classes les plus élevées et les dehors les plus brillants

(1) Xenophon., *Œcon.*, 7, 26 sq., 42.
(2) Zeller, *Philosophie der Griechen*, (2) II, I, 51, 111.

de la Grèce; mais il avoue aussi que les mauvais exemples, quand ils viennent de ce côté, finissent toujours par l'emporter (1). Il suffit de mentionner en passant la plus triste de toutes les faiblesses du peuple grec, cette passion qui envahit les classes élevées comme les classes inférieures, attaqua le philosophe comme le déclassé, l'homme d'État comme le poète, le général comme le citoyen, pour faire comprendre qu'il eût été absolument impossible qu'un vice contre nature grandit jusqu'à devenir une épidémie nationale, si la profanation la plus manifeste de la sainteté du mariage n'avait pas été la maladie générale.

5.— Dignité du mariage, liberté et influence de la femme dans le Judaïsme.

Pour nous reposer de ces divers spectacles, jetons un coup d'œil sur la situation intérieure du peuple juif; elle nous révèlera une véritable élévation d'esprit. Sans doute, les Juifs n'ont pas atteint la pureté que nous pourrions désirer aujourd'hui, nous qui les jugeons d'après notre sentiment chrétien, ou qui avons été du moins touchés par l'influence du Christianisme. L'indissolubilité, l'unité du mariage, et, ce qui en est la suite nécessaire, la complète égalité de l'homme et de la femme, en ce qui concerne leurs droits et leurs devoirs réciproques, sont pour de plus importants motifs, provisoirement sacrifiés à l'esprit opiniâtre et sensuel du peuple, ou ne sont pas encore accentués. Mais ici, quelle supériorité en délicatesse sur n'importe quel peuple de l'antiquité, relativement au devoir de la moralité et de l'amour, à la répression de la passion, à la pureté du cœur et à la souveraineté de l'esprit au milieu des plaisirs permis! Pour justifier leur propre déshonneur, les païens ont attribué leurs vices favoris aux dieux : chez les Juifs, on les aurait mis à mort (2). Chez tous les peuples, le père a droit de vie ou de mort sur son enfant, et n'est tenu de rendre compte de sa conduite à personne. La loi mosaïque protège l'enfant contre les passe-droits arbitraires, en

(1) Gœll, *Culturbilder aus Hellas und Rom.* II, 1.
(2) Tob., VI, 17, 22.

le plaçant sous la garde de l'affection du père, mais elle prononce aussi dans toute sa rigueur la peine de mort contre le fils insoumis (1). Chez les autres peuples, le mariage était un arrangement politique, parce que l'État primait tout, absorbait tout. Or, il est certain que nulle part dans l'antiquité, on ne trouve une loi qui mette de côté toutes les revendications de l'État contre la famille au même degré que la prescription de l'Ancien Testament : « Lorsqu'un homme aura épousé une femme depuis peu, il n'ira point à la guerre, et on ne lui imposera aucune charge publique ; mais il pourra sans aucune faute s'appliquer à sa maison, et passer une année en joie avec sa femme (2) ». « Quand même l'ordre de combattre aurait été donné à une armée où se trouveraient des fiancés, le chef devait les appeler et leur dire qu'ils avaient la pleine liberté de retourner chez eux et que rien ne les obligeait à combattre (3) ». Et nous trouvons que cette ordonnance fût exécutée, sous les Macchabées, c'est-à-dire dans les guerres les plus saintes qu'il y ait eut pour la cause de la foi et l'indépendance de la patrie (4). Le plus grand bonheur terrestre que puissent nous raconter les prophètes, ou que nous trouvions écrit dans l'histoire des rois belliqueux et des vaillants héros d'Israël, c'est le spectacle de quelqu'un qui assis paisiblement sous une treille, devant sa maison, ou sous un figuier, dans son jardin, invite un ami à partager sa joie domestique (5).

Et cependant, c'était un peuple plus farouche que le lion, plus brave, devant la mort, que la lionne à qui on a enlevé ses lionceaux, quand la patrie était en danger. Quand il s'agissait du bien public de son pays, ses femmes montraient un courage qu'on ne trouve chez aucun des peuples de l'antiquité. Chez aucun, la femme n'était

(1) Deuteron., XXI, 15-21.
(2) Deuteron., XXIV, 5. — (3) Deuteron., XX, 7.
(4) I Macch., III, 56.
(5) III Reg., IV, 25. IV Reg., XVIII, 31. Mich., IV, 4. Zach., III, 10. I Macch., XIV, 8-12.

l'objet de tant d'attention que chez les Juifs. Chez aucun, elle n'avait une situation plus libre, et ne pouvait aussi facilement prendre une part active à la vie générale, sans qu'elle dût pour cela sortir des limites de sa condition propre. Les Orientaux peuvent se glorifier de leur Sémiramis et de leur Tomyris, de leur Cléopâtre et de leur Zénobie, héroïnes et despotes qui n'avaient de femmes que le nom ? les Spartiates peuvent, eux aussi, se vanter de les avoir imitées maintes fois en petit ; mais ce ne sont pas là des femmes. Elles ont renié leur sexe et dépassé les limites que la nature avait assignées à leurs fonctions. On peut leur appliquer l'expression dont s'est servi Nisard à propos des femmes de Corneille : « ce sont d'adorables Furies (1) ».

Chez les Grecs des âges postérieurs, nous ne trouvons aucune femme qui ait joué un rôle public, sur laquelle les convenances ne nous commandent de nous taire (2).

Pour les Romains, ils ne peuvent que nous renvoyer aux légendes plus que douteuses sur Véturie et Volumnie, la mère et la femme de Coriolan ; car il ne peut être question de Clélie, de Lucrèce et de Virginie, ici où nous parlons de femmes qui ont rendu de grands services à la patrie. Il n'y a que les Germains qui aient leur Aurinia et leur Velléda. Quel que soit notre orgueil à propos de ces noms glorieux, la justice nous ordonne de reconnaître que le zèle de ces femmes pour le bien commun ne peut se mesurer avec le mérite d'une Déborah, d'une Judith, d'une Hulda, avec des modèles comme nos vierges chrétiennes de Sienne et d'Orléans, axec des conseillères de l'Eglise comme Hildegarde, Brigitte et Thérèse.

6. — Restauration dans le Christianisme de l'idée primitive du mariage.

Dès l'origine, le Christianisme s'est présenté avec la prétention de ramener à leur pureté première le mariage et la famille. Par toutes les lois et par toutes les concessions faites plus tard, son Fondateur manifeste simple-

(1) Nisard, *Histoire de la littérat. française*, (1) II, 165.
(2) Hermann, *Griech. Privatalterthümer*, 44, 47.

ment à nouveau l'intention que Dieu avait en vue en créant ces rapports, et la manière dont il voulait que cette intention fût exécutée (1). Les Docteurs chrétiens, parmi lesquels nous citerons seulement celui qui occupe la première place dans leurs rangs, Thomas d'Aquin, trouvent dans cette conception de la famille une confirmation expresse de l'assertion d'Aristote, à savoir que le mariage est une chose fondée sur la nature de l'homme. L'union conjugale, la communauté domestique précèdent, selon eux, toute autre forme plus vaste de communauté dans la société et dans l'Etat; elle est même leur base et leur trait d'union (2). En cette matière, les Anciens ont tellement renié la nature qu'ils renversent complètement la justesse des rapports ; ils ne voient dans la famille qu'une partie de l'Etat. Les docteurs chrétiens ont fait connaître de nouveau les rapports naturels qui devaient exister et ont rendu au mariage l'importance morale qui lui est propre ainsi que son indépendance. Quand les Gnostiques, les Manichéens, et leurs imitateurs du moyen-âge, ont osé attaquer la légitimité et la sainteté du mariage, les Pères, en particulier Tertullien, Augustin, Epiphane, et les Scolastiques, se sont chargés de les défendre. La théologie discute encore sur ces questions, qui forment une partie de son bagage scientifique, et qui lui remettent souvent en mémoire les combats des jours passés.

C'est donc lorsque le Christianisme appliqua au mariage trois idées qui sont devenues comme les piliers inébranlables de la nouvelle organisation de la famille : l'unité, l'égalité, l'indissolubilité, que pour la première fois, les droits de la nature triomphèrent complètement. Nulle part, peut-être, l'ancien ordre de choses tout entier n'avait tant renié la nature que sur ce terrain. Et il

(1) Matth. XIX, 4-9.

(2) Thomas, *Comment. in Arist. Eth.*, l. 8, lect. 12. Aguirre, *Philos. moral. Arist.*, l. 8, c. 12, 16, 17. Roselli, *Summa philosoph.*, III, § 932-942. Soto 4, *Sent*, d. 26, q. 1, a. 1.

n'est aucune question dans laquelle le Christianisme ait eu autant à combattre les idées généralement reçues pour rétablir la vraie nature. Preuve évidente que cette nature, ainsi que l'humanité véritable, ne se trouvent pas en dehors de l'idée chrétienne. Dans toute l'antiquité on célèbre Ulysse, et on l'admire à cause de ses voyages aventureux. Dante, le poète de l'idée chrétienne, n'hésite pas à lui donner une place en Enfer, et une place qui est loin d'être élevée, simplement parce qu'il a négligé si longtemps sa famille et son épouse fidèle (1). C'est là un jugement sévère, mais plus conforme à la nature que celui porté par l'Humanisme.

Mais pour rendre au mariage l'honneur qui lui a été ravi, il ne suffit pas à notre doctrine de le défendre comme une chose naturelle et permise. Si elle sait combien l'ordre naturel est en danger, partout où les passions humaines ont un libre jeu, elle n'ignore pas non plus que le péril est surtout à redouter sur le terrain où les plus dangereux des appétits sensuels se déchaînent si facilement. L'histoire ne confirme que trop cette appréhension. Si donc le Christianisme, vu le degré de pureté naturelle auquel il a voulu élever le mariage par sa doctrine, n'eût pas trouvé une voie, inventé un moyen pour le protéger dans la vie et dans la pratique, il n'aurait atteint qu'imparfaitement son but. C'est pourquoi dans l'Eglise chrétienne, le mariage devait, pour atteindre le degré d'élévation qui lui convenait d'après les exigences de la pure nature, s'abriter derrière le rempart d'une consécration. D'où la raison pour laquelle l'Église catholique, en face de toutes les attaques dirigées contre le mariage, a toujours tenu ferme à ce principe. Dans le nouvel ordre de choses créé par son divin Fondateur, cette union, qui jusque-là n'avait pas même été un rapport sain et naturel, a été transformée et par une des plus saintes consécrations religieuses et par un des

(1) Dante, *Enf.*, 26, 94 sq.

liens les plus sacrés, en une source abondante et toujours jaillissante de sainteté pour les époux, et pour les enfants. L'Église la compte au nombre de ses sacrements. Nous avons donc ici un des exemples les plus frappants que l'ordre surnaturel rétablit l'ordre naturel dans son intégrité, et le met en sécurité contre toutes les attaques.

7. — Les trois vices radicaux de l'ancien mariage guéris par le Christianisme. Égalité des droits et des devoirs entre l'homme et la femme.

Parmi les trois grandes plaies dont souffrait la famille dans l'antiquité, la première était l'inégalité des droits et des devoirs entre l'homme et la femme. Par rapport à l'homme, la femme n'avait que des devoirs, elle n'avait aucun droit ; l'homme, au contraire, n'avait que des droits, il n'avait pas de devoirs. Dans le mariage romain lui-même, où ces relations avaient au moins été réglées par la loi, c'était, dit un éloquent défenseur de l'ancien monde : « une puissance redoutable que celle qu'exercait le père, le chef de la famille. Bref, la famille était tout entière aux mains du mari. Roi et juge dans l'intérieur de la maison, il n'avait pour limiter son pouvoir que les faiblesses ordinaires des inclinations naturelles et la peur de l'opinion publique (1) ». C'est un fait sur lequel s'accordent la plupart des historiens et des juristes (2). Les jurisconsultes modernes cherchent aussi à se faire sur ce point les défenseurs de l'antiquité (3). Cependant, ils sont obligés d'avouer que la nature des choses empêchait souvent d'exécuter ce que la loi permettait (4). Cette loi était souvent partiale à l'excès. Elle permettait au mari de mettre à mort sans jugement juridique la femme soupçonnée d'infidélité, tandis que, dans le même cas, elle défendait à la femme de toucher au mari, ne fut-ce que du bout du doigt (5).

(1) Denis, *Hist. des théories morales dans l'antiquité*, II, 97, 98.
(2) Peters, *Rœm. Geschichte*, (3) I, 88. Becker Rein, *Gallus* (2) II, 9 sq. Rein, *Privatrecht und Civilprocess der Rœmer*, 482 sq. Arnold, *Cultur und Recht der Rœmer*, 347. Schmidt, *Unterschied des rœmischen und germanischen Rechts*, 45, 94, 198. Mommsen, *Rœm. Geschichte*, (6) I, 24.
(3 Walter, *Geschichte des rœmischen Rechts*, (3), 1861, II, 100.
(4) Ihering, *Geist des rœmischen Rechts*, (2) II, 199 sq.
(5) Fragm. 12 tabul., tit. 27, 4. Aulus Gell., 10, 23.

Cet excès de la puissance maritale fut, il faut bien le dire, une des causes principales de la décadence de la famille romaine ; et comme tout excès produit un excès contraire, ce ne fut qu'une punition juste et méritée pour l'homme quand la femme régna en maîtresse exclusive et souveraine. C'est ce qui existait déjà en Grèce au temps de Périclès, et ce qui amena la ruine du pays. Le même renversement de l'ordre naturel se produisit à Rome à partir de la chute de la République, et alla s'accentuant jusqu'à la période impériale, époque à laquelle il atteignit son degré le plus bas. L'émancipation du monde féminin fut alors un fait accompli ; et la conséquence fut que la femme dépassa de beaucoup l'homme en dévergondage. C'est alors surtout que les moralistes purent dire de leur époque : « Maintenant c'est la femme qui domine, l'homme soupire en silence et ronge son frein dans le cercle de ses amis, mais il obéit (1) ». Ce n'est plus seulement dans la maison et dans la société que la femme donne le ton ; elle le fait aussi dans la politique (2).

C'est par suite de ces situations contre nature, et non par le retour à la nature, que nous devons expliquer l'intention qu'eurent les Stoïciens, dans ces temps de décadence complète, d'établir l'égalité des droits entre les deux époux (3) Ce qui fit naître en eux ce projet, ce ne fut point une juste idée de la nature du mariage, mais l'abandon total d'une situation antérieure, sinon naturelle, du moins proportionnellement meilleure. Quant à la cause qui produisit ces abus dans l'antique vie de famille, elle n'est pas difficile à connaître. Dans sa vénération pour les Hellènes, Schœmann va jusqu'à prétendre que « peut-être leurs femmes ne valaient pas les nôtres ; que la nature humaine diffère selon les climats et selon les peuples. En conséquence, ajoute-t-il, nous devrions être assez raisonnables pour croire que

(1) Horat., *Carm.*, III, 24, 19. Juvénal, 6, 133 sq., 225, 433 sq.
(2) Tacitus, *Ann.*, 2, 55 ; 3, 33.— (3) Denis, II, 104-106.

les Grecs étaient mieux en état que nous pour juger leurs femmes, leurs manières d'agir et leurs aptitudes (1). Qu'un tel jugement soit porté par les anciens Grecs et par ceux qui partagent leur avis sur le mariage, il n'y a pas lieu de s'en étonner, mais il est loin d'être conforme à la vérité. Ce qui s'en rapproche infiniment plus, c'est l'opinion d'autres savants qui connaissent les Grecs aussi à fond que les premiers. D'après eux, l'indépendance des femmes grandissait à mesure que croissait la licence des hommes (2). Certes, il faut chercher aussi bien chez l'homme que chez la femme la décadence du monde feminin dans l'antiquité. La femme était la victime de l'égoïsme de l'homme (3). Or, quand la femme est opprimée par l'homme, elle se venge toujours par une aspiration à l'émancipation. Négligée par lui, considérée comme indigne de fidélité et d'amour de la part de l'homme, elle s'adonne sans pudeur aux passions les plus dégradantes. Ce n'est point une raison pour l'excuser ; c'est une simple constatation qui nous oblige à dire que l'homme doit partager sa culpabilité. Voilà ce qui se passait dans l'antiquité. Plus les hommes se cramponnaient à leur liberté comme à une simple plénitude de droits sans obligations correspondantes, plus ils négligeaient la femme. Le mépris dont elle était entourée, favorisait naturellement sa ruine ; cette ruine nécessitait une nouvelle oppression et une nouvelle mise en tutelle, qui la précipitaient dans un abîme encore plus profond. C'est là un fait que personne n'a paru comprendre. Il n'y a que Socrate qui en ait eu le pressentiment, quand il reprochait à ses concitoyens de se soucier très peu de l'ennoblissement moral des femmes (4). Mais lui aussi, il s'en tint là.

(1) Schœmann, *Griech. Alterthumer*, 1855, I, 516.
(2) Hermann, *Culturgeschichte der Griechen und Rœmer*, 1857, I, 135. Cf. Becker-Marquardt, *Rœm. Alterth.*, 1864, V, I, 71.
(3) Becker-Hermann, *Charikles*, (2) III, 254. Bœttiger, *Kleinere Schriften*, herausg. von Sillig, (2) I, 305.
(4) Xenoph., *Æcon*,, 3, 11. Sympos., 2, 9.

Pour remédier à ces misères, le Christianisme dut, avant tout, faire du mariage, dans le sens le plus strict du mot, une union entre un seul homme et une seule femme, et rendre cette union indissoluble, dans n'importe quelles circonstances. C'était la seule manière de procurer à la femme une situation vraiment sûre. Si la femme n'était pasrehaussée et protégée naturellement, il lui était impossible d'être favorisée sous le rapport moral. Sans cette condition première, tous les beaux discours sur l'égalité de situation et de droits n'auraient été que des paroles vides de sens. C'est en supposant établie par le Christianisme la doctrine fondamentale de l'unité du mariage, que la parole de l'Apôtre : « le mari a les mêmes devoirs envers la femme, que la femme envers le mari » a une portée inconnue jusqu'alors (1). Dès lors, la femme a une capacité morale équivalente à celle de l'homme, doctrine qu'un Aristote lui-même n'avait pas admise (2). Dès lors, l'homme doit la respecter, parce qu'il sait : « qu'elle a été créée par Dieu et qu'elle est destinée à la même fin que lui (3) ». Dès lors, la femme peut, si l'homme ne voulait pas lui vouer son affection, le forcer à reconnaître la même mesure de droits que celle qu'il est autorisé à faire valoir envers elle. C'était déjà un grand changement, apporté par le Christianisme. Avant lui, l'homme ne connaissait que la force ; la femme, que l'obéissance et la dépendance. Le Christianisme établit de part et d'autre la loi de l'amour, sujet sur lequel les ascètes chrétiens ont écrit tant de choses magistrales. Mais ce qui est encore plus grand, c'est que désormais les droits et les devoirs s'égalisent des deux côtés. L'homme reconnaît aussi bien des devoirs que la femme des droits. De cette manière, l'absence de droits, ou tout au moins l'exagération des devoirs du côté de la femme, et des droits du côté de

(1) I Cor., VII, 3 ; Cf. I Petr., III, 3, 7.
(2) Aristot., *Polit.*, 1, 2 (5), 12 ; 5 (13), 6.
(3) Malach., II, 15.

l'homme, qu'aucune obligation ne venait tempérer, a perdu sa rigidité blessante.

Cette répartition des droits et des devoirs a été si parfaite, qu'en se plaçant maintenant au point de vue du Christianisme, pour porter un jugement moral, il est difficile de dire, dans certains cas particuliers, si ce sont des devoirs ou des droits. Dans l'antiquité, la femme avait peu de part dans l'éducation de l'enfant. Aujourd'hui, ce serait blesser le respect qu'on doit au sexe féminin, si l'on suspectait la mère qui fait honneur à son nom, de considérer cela non pas comme la délivrance d'un lourd fardeau, mais comme la violation déraisonnable d'un droit inaliénable. Le Christianisme lui a de nouveau commis la charge de l'éducation de ses enfants. Elle doit certes le remercier de lui avoir fait goûter la joie qu'elle trouve dans l'exercice d'un droit si doux et si saint, en même temps que pour prix de l'affranchissement de la malédiction qui pesait sur elle, il lui a imposé le devoir de s'y dévouer tout entière. La loi chrétienne a aussi désigné la femme pour accomplir dans la paix, au sein de la famille, ces bons offices que nous voyons rendus par des femmes de princes, aux époques héroïque et patriarcale : l'hospitalité, l'activité, l'économie, l'amour de l'ordre et la tenue du ménage. Or personne ne considérera cela comme un fardeau et une obligation imposée à la femme ; on y verra plutôt un service que lui a rendu le Christianisme. Car c'est pour elle une occasion de faire revivre son honneur par une série d'occupations qui conviennent naturellement à sa situation tout entière.

Il y a plus encore. Cette même loi chrétienne a enseigné aux femmes l'art merveilleux de transformer ces qualités naturelles, qui forment leur plus bel ornement, en vertus vraiment chrétiennes et surnaturelles qui, aux yeux de Dieu, ont une valeur bien supérieure à celle que renferme l'accomplissement des devoirs ordinaires.

8. — Devoirs des parents à l'égard des enfants.

Dans les relations de père à enfant, la répartition des droits et des devoirs était aussi jadis très inégale (1). Ce fut là un second mal qui devait amener la décadence de la famille antique. L'enfant n'avait pas le droit de vivre avant que le père l'ait expressément reconnu (2). Si le père ne voulait pas accomplir cette formalité, il ne faisait qu'user de son droit, et personne ne pouvait ni l'en blâmer ni le punir. Aristote trouve que le meurtre des enfants, leur exposition, et d'autres crimes encore plus noirs commis sur eux, sont choses qui rentrent parfaitement dans l'ordre (3). D'après le droit romain, le père peut tout se permettre à l'endroit de son enfant. Quand un maître vend son esclave, il perd par le fait même tous les droits qu'il avait sur lui; mais son enfant, il peut le vendre une troisième fois, s'il revient libre chez lui une première et une seconde fois. C'est après cela seulement qu'il perd tout droit sur lui (4). Bien plus, la loi des Douze Tables ordonne expressément le meurtre des enfants difformes (5). Niebuhr a essayé d'excuser cette cruauté, mais l'explication qu'il en donne est toute de glace et d'insensibilité : « Pour nous, dit-il, nous ne pouvons juger une morale païenne qu'en nous plaçant au point de vue des Anciens ». Alors le seul fait que les Anciens agissaient de telle et telle manière suffit pour tout justifier!...

Si un Niebuhr se fait le champion de cette cause, que pouvons-nous attendre d'autres personnages qui lui ressemblent? D'ailleurs, à quel point de vue peut-on justifier des actes si contraires à la nature?

Comme excuse, il produit trois raisons. La première est la punition de l'infidélité de l'épouse, que devait payer un pauvre enfant qui n'était coupable en rien. La

(1) Karl Schmitt, *Die bürgerliche Gesellschaft in der alten Welt* 45 sq.
(2) Rein, *Criminalrecht der Rœmer*, 439 sq.
(3) Aristot., *Pol.*, 7, 14, (16), 10.
(4) Ihering, *Geist des rœmischen Rechtes*, (2) II, 184. Rein, *Civil process.*, 468 seq., 482 sq. Pauly, *Realencyklopædie*, V, 1236.
(5) Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, 691-693, 716-718.

seconde est la nécessité de mettre des limites à l'excès de la population. C'est là une pensée qu'on trouve assez rarement exprimée dans l'antiquité. Elle était réservée à la moderne apostasie du Christianisme, et à l'époque où devait s'engager le combat contre la nature par la négation de l'ordre surnaturel. Il appartient au Malthusianisme de mettre en honneur ces idées soi-disant politiques et économiques, mais en réalité profondément immorales. Cette pensée funeste eut cependant cours dans l'antiquité. Nous en avons des témoignages dans Polybe, se plaignant de ce que le peu de cas qu'on faisait de la vie des enfants causait la dépopulation toujours croissante du monde (1), dans les lois contre le célibat (2), et dans les récompenses données à ceux dont le mariage était béni par un certain nombre d'enfants (3).

La troisième raison invoquée par Niebhur est l'intérêt qu'on portait à ces enfants pour lesquels la vie ne pouvait être qu'afflictions et misères (4). Si cette dernière raison était admissible, l'humanité eût été privée des services que lui ont rendus un Descartes, un François Bacon, un Malebranche, un Képler, un James Watt; l'Église n'eût point possédé un Pierre Damien, un Raymond Nonnat, un Louis de Gonzague, un François de Sales, et tant d'autres esprits éminents qui sont venus au monde avec un corps excessivement faible, ou qui ont porté pendant toute leur vie le poids des infirmités. Mais il n'y a pas de doute que ce n'était point par égard pour les enfants que tous ces désordres avaient lieu. La véritable cause de cette dureté, était le caprice, le mépris de la vie et l'absence de sentiment du devoir de la part du père.

Dans quelle mesure les païens étaient-ils privés de

(1) Polyb., 37, 4, 4. 8.
(2) Champagny, *Les Césars*, (5) I, 252. Montesquieu, *Esprit des lois*, 23, 21. Gaume, *La Famille*, II, 105 sq.
(3) Liv., 45, 15. Sueton., *Aug.*, 389. Aulus Gell., 1, 6.
(4) Niebuhr, *Rœm. Alterthümer*, 568.

cette idée que le père a des obligations à remplir envers l'enfant? Un de leurs plus illustres philosophes nous le fait connaître beaucoup mieux que tous les témoignages que nous pourrions invoquer. « Si tu ne veux pas que ton enfant commette de fautes, tu es un fou. Tu veux que le vice ne soit pas vice. Il vaut mieux que ton enfant soit vicieux et que tu ne sois pas malheureux (1) ». L'enfant n'a donc pas plus de droit à l'éducation qu'à la vie. Le père seul a le droit de ne s'imposer aucune gêne selon son despotique bon plaisir, ou selon sa convenance. C'est là une manière de voir que le zélé disciple d'Épictète, Marc-Aurèle, a poussée aux extrêmes dans sa propre conduite.

En cette matière, l'Ancien Testament avait exprimé si clairement le droit de l'enfant et les devoirs du père, que la législation chrétienne n'a eu qu'à promulguer de nouveau ses enseignements. Déjà, les Anciens avaient été frappés de ce fait, qu'en dehors des Égyptiens (2) et des Germains (3), les Juifs (4) seuls considéraient la vie de l'enfant comme quelque chose de sacré. Car, malheureusement, comme nous le démontrerons plus tard, les Germains ne méritent pas sur ce point les louanges que Tacite leur décerne. Les soins, dont on entourait chez eux la vie des enfants vigoureux, étaient une mesure purement politique. Chez les Juifs, au contraire, l'enfant était un véritable objet sacré, créé immédiatement par Dieu et confié à la garde des parents. C'était, selon l'expression si belle du prophète, une « semence divine (5) » que, par l'accomplissement de leurs devoirs, le père et la mère devaient cultiver pour Dieu, afin d'en faire une plante magnifique et un arbre pour le Paradis. Il était impossible au Christianisme de mettre au cœur des parents une idée plus noble de leur vocation. C'est pourquoi il prêche à tous ses adhérents que : « Si quelqu'un

(1) Epictet., *Man.*, 14, 1, 12, 1 ; cf. diss. 3, 22, 67.
(2) Strabo, 17, 2, 5. — (3) Tacitus, *Germania*, 19.
(4) Tacitus, *Hist.*, 5, 5. — (5) Malach., II, 15; Ezech., XVI, 21.

n'a pas soin des siens et particulièrement de ceux de sa maison, il a renié la foi, et il est pire qu'un infidèle (1) ». Selon lui, le premier des devoirs est « d'enseigner aux époux et aux parents à gouverner la famille, et aux enfants à être reconnaissants envers leurs parents (2) ».

Les soins qu'on doit donner aux enfants, ne font pas simplement partie des devoirs naturels ; mais on doit les pratiquer à cause de la religion, et en faire un exercice de vertu chrétienne, de l'accomplissement consciencieux de laquelle dépend, pour le chrétien, la récompense éternelle. Dans le cas présent, c'est le seul point sur lequel la législation chrétienne surpasse la législation mosaïque. Car, si dans celle-ci, le droit de mort sur l'enfant a été enlevé au père, il y avait néanmoins certains cas dans lesquels la loi prononçait cette peine de mort. Or ceci a été supprimé dans la loi chrétienne, et le Christianisme n'a pas seulement enlevé aux parents le terrible droit de vie et de mort sur les nouveau-nés ; il a donné à l'enfant le droit de vivre avant même qu'il ait vu la lumière. De plus, chose à laquelle personne n'avait pensé avant les temps chrétiens, (qu'on saisisse bien notre pensée !), il a donné à celui qui n'est pas encore conçu, le droit à la vie ; et cela, de la façon la plus formelle, sans réserve et sans exception aucune (3).

Si, après ces différentes considérations, nous ajoutons qu'il a réussi à faire placer cette doctrine dans les lois du monde, à la faire accepter d'une manière générale et à la faire pratiquer d'une façon effective, nous devons approuver Trendelenburg regardant comme un très grand mérite pour le Christianisme, « d'être parvenu à faire reconnaître entièrement et universellement la véritable idée de la personne, sa valeur, son inviolabilité et sa grandeur morale (4) ».

(1) I Timoth., V, 8. — (2) I Timoth., V, 4.

(3) Il y avait cependant une exception chez les Juifs : Tertull., *Anima*, 25.

(4) Trendelenburg, *Naturrecht*, § 89 (2), p. 201.

9. — Indépendance de la famille par rapport à l'Etat.

Le troisième mal qui devait nécessairement porter préjudice à la vie domestique dans l'antiquité, est la trop grande prépondérance de l'Etat, comparativement à la famille.

Même à Rome, où l'individu était toujours très libre dans ses rapports avec celui-ci, l'indépendance de la personne relativement au Tout était assez limitée d'après nos idées, qui sont un fruit de la manière dont le Christianisme envisage la liberté. Mais en Grèce, l'homme en tant qu'homme était considéré comme rien : il disparaissait complètement à côté de la totalité (1). Cette idée produisit particulièrement ses résultats dans la famille. Sans parler de l'éducation publique, faite par l'Etat, telle qu'elle se pratiquait en Perse et à Sparte, et dans laquelle la famille n'avait rien à voir ; sans parler de l'organisation d'un Etat tel que Platon la voulait, et qui heureusement est restée à l'état de proposition, un Aristote lui-même, ne pouvait s'affranchir de cette erreur, que la fin principale de la famille était de donner des citoyens à l'Etat (2) ; et qu'en matière d'éducation, c'est l'Etat qui doit passer le premier, tandis que les devoirs de la famille ne viennent qu'en seconde ligne (3). C'est ce qui fait de ces propositions des propositions contre nature et à jamais incapables de passer dans la pratique (4).

Encore ici, le Christianisme a sauvé la dignité de la famille et la liberté de la personne, sans empiéter sur les droits de la totalité. Il n'admet pas que par égard pour la société, ou pour des motifs dont l'importance est souvent plus que douteuse, l'individu se dérobe à la fin du mariage, laquelle lui est imposée par le droit naturel. Il ne peut approuver que quelqu'un évite la fin naturelle du mariage simplement par amour de la commodité, ou

(1) Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, 667-669.
(2) Aristot., *Polit.*, 7, 14, 15 (16. 17).
(3) Aristot., *Polit.*, 8, 1 (1. 2).
(4) Walter, *Naturrecht und Politik*, § 317 ; cf. § 121.

le désir de la jouissance, sans parler d'autres motifs encore moins nobles. Mais ils ne peut admettre non plus que, pour chaque individu, il existe une obligation uniforme de fonder une famille là où des difficultés insurmontables rendent la chose impossible (1).

D'après la doctrine chrétienne, il y a aussi des causes morales, d'un ordre supérieur, des motifs qui ne sont pas seulement religieux mais aussi purement naturels, et qui font de la renonciation au droit du mariage un sacrifice vraiment noble et sublime. Elle défend, en outre, le droit inaliénable de la famille sur l'enfant, comme elle interdit aux parents de disposer de celui-ci comme bon leur semble. Elle se range complètement à l'avis du philosophe grec (2), savoir, que la jeunesse doit être élevée dans des principes qui favorisent le bien commun, car les meilleures lois demeurent stériles si le sentiment de l'obéissance qu'on leur doit, ainsi que le sentiment du bien commun, n'est pas donné à l'homme par éducation. C'est pourquoi saint Augustin dit que : « si la maison n'est pas seulement une partie de l'État, mais qu'elle en forme la base, elle doit être régie par des lois qui fassent d'elle une école préparatoire à l'organisation de l'Etat. D'où la raison pour laquelle le père de famille doit, dans la direction des affaires domestiques, prendre pour modèles les lois publiques, afin de disposer sa maison de telle façon que la paix domestique précède et prépare la paix publique (3) ».

10.—Famille, Etat, Monde sauvés par le Christianisme; et cela par l'intermédiaire de la femme.

Représentons nous l'état du monde civilisé au temps où Pierre entra dans la Ville éternelle. Mariage et famille étaient, on peut le dire, des idées sur lesquelles les Romains connaissaient à peine la vérité. Une foule de lois

(1) Pererius, *In Genesin*, l. 4, n. 238-246. Sylvius, *Comment. in Summâ D. Thomæ* Suppl., q. 41, a. 2. Gotti, *Theol. Dogmat. de matrim.*, q. 1, d. 3.

(2) Aristot., *Polit.*, 5, 7 (9), 20.

(3) Augustin., *Civ. Dei*, 19, 16 ; cfr. *Confess.*, 3, 8, 12 et Thomas, *Summa theol.*, 1, 2, q. 92, a. 1, ad. 3.

toutes plus bizarres les unes que les autres, des récompenses, des punitions étaient mises en usage pour faire trouver du plaisir à contracter mariage : mais c'était en vain. Et c'était encore un bien que ces différents moyens fussent sans effet. Car, si l'on avait réussi, le bien général eût certainement subi un détriment, que n'aurait pu compenser l'avantage d'une augmentation de quelques têtes dans le chiffre de la population. Les exemples des grands hommes qui voulurent parfois remédier à ces situations contre nature par des moyens artificiels et des mesures de contrainte, les exemples des César, des Pompée, des Auguste, des Mécène et des Tibère, enfin la légèreté avec laquelle on rompait le mariage et on en contractait un nouveau, tout cela avait empoisonné la société jusque dans ses moelles. Il suffit de mentionner les noms de Messaline, d'Agrippine, des deux Julie, de Junia Calvina, de Lépida, de Bérenice, de Lydie, de Poppée, pour nous représenter la profondeur de l'abîme dans lequel était tombé le sexe féminin.

Là où se produit ce triste phénomène, la famille et la société sont à l'agonie. Le jeune Papinius se donne la mort en se précipitant par une fenêtre. Il accusait hautement sa mère d'être la cause des remords qui lui rendaient la vie insupportable. Le sénat se vit obligé de bannir pour dix ans la mère dénaturée, c'est-à-dire jusqu'à ce que le plus jeune de ses fils fût en état d'éviter ses pièges (1). L'Etat se dépeuple, la génération encore vivante passe ses jours en plaisirs énervants, les philosophes font des phrases creuses tout en participant, dans leur vie privée, au délire général.

Or, une doctrine qui a suffisamment de force pour triompher de ces maux, une doctrine qui suscite une vie nouvelle en pareilles circonstances, fait preuve d'être plus qu'une puissance humaine, surtout quand elle s'exerce d'une manière humaine. « Les hommes font les

(1) Tacitus, *Annal.*, 6, 49 (55).

lois ; et les femmes, les mœurs », dit le proverbe. Nous savons ce que, dans l'antiquité, les hommes ont fait des femmes par leurs lois, et nous savons aussi ce que par le moyen des femmes ils ont fait du monde. Le Christianisme, lui, a commencé par sanctifier les femmes; puis par elles, il a créé d'autres mœurs, et par d'autre mœurs, il a suscité de nouvelles lois. C'est donc par un acte de grande sagesse qu'il a commencé par se tourner vers la femme et qu'il l'a relevée. On lui en a fait un reproche dans les premiers temps (1), et notre époque, qui vit toujours aux dépens de l'antiquité, a renouvelé cette accusation. Pour nous, c'est une preuve que la nature humaine comprend.

Par les soins d'une femme bonne, douce et droite, l'homme opiniâtre, inaccessible et orgueilleux change facilement de caractère. « Les femmes bonnes rendent les hommes bons » dit le proverbe. Mais avant tout, c'est la femme comme mère, qui par nature est la véritable éducatrice. C'est par elle seulement que la génération future sera améliorée. C'est sur elle que repose l'espérance de l'avenir. C'est pourquoi, le Christianisme, avec une sage prudence, a précisément transformé la famille par le moyen des femmes, et a rajeuni le monde par l'intermédiaire de la famille renouvelée. C'est là un bouleversement et un renouvellement sans pareil par les conséquences bénies qui en sont sorties. Ce n'est point par la force brutale ou par des moyens artificiels que le Christianisme a trouvé la solution de ce grand problème, mais par voie d'un ennoblissement doux, réfléchi, intelligent et inébranlable.

En rendant à la femme ses droits, le Christianisme a enseigné aux hommes leurs devoirs. Il a placé les enfants sous une sauvegarde inviolable et moralisatrice :

(1) Ceci a déjà fourni à Celse un sujet de railler les chrétiens (Origenes, C. Celse. 3, 50, 55 ; 6, 14). De même Porphyre (Hieron., In. Is. 3, 12), et Cœcilius (Minucius Félix, Octav., 8). Tatian., *C. Græc.*, 33.

Il a de nouveau amélioré la société et les mœurs. Il a planté, sur la pourriture de la mort morale, la force et la chasteté, la pudeur et la sainteté ; une vie nouvelle s'est épanouie dans une floraison magnifique. C'est ainsi qu'il a rajeuni le monde expirant.

APPENDICE I.

L'histoire de la famille, en dehors du Christianisme, est l'histoire du reniement de la nature.

1. La conception chrétienne de l'histoire de la civilisation en face de l'idée humanitaire. — 2. Le mariage chez les Grecs. — 3. Mariage et esclavage. — 4. Le mariage chez les Romains. — 5. Le mariage chez les Germains. — 6. La décadence la plus profonde dans le mariage est une faute dont tous les peuples se sont également rendus coupables. — 7. La polygamie.— 8. Le divorce. — 9. Aperçu historique sur la manière de traiter les enfants. — 10. C'en était fait de la nature si le surnaturel ne l'avait pas restaurée.

1.—La conception chrétienne de l'histoire de la civilisation en face de l'idée humanitaire.

Le court aperçu que nous avons donné, précédemment sur la vie des anciens, choque par plus d'un côté les vues traditionnelles, et presque généralement reçues des historiens, sans compter qu'il froisse encore davantage les philologues. Nous aussi, nous avons eu jadis ces opinions si peu conformes à la vérité, et nous les avons souvent répandues, parce que, sur ce sujet, notre jugement dépendait moins de nous-même que du jugement de ceux qui semblent faire profession d'étudier l'antiquité. Mais plus nous consultons les sources, plus nous nous convainquons qu'en réalité les choses se présentent sous une couleur beaucoup moins riante qu'on serait tenté de le croire, et qu'on le fait la plupart du temps. Sur ce terrain-là, l'humanité tout entière, et sans exception, nous rend témoignage qu'elle n'était pas ce qu'elle devrait être. Elle s'est écartée du chemin que lui avait tracé la nature. Elle n'a pas accompli les lois que celle-ci lui a données. Dans sa vie, elle nous montre quelque chose qui diffère complètement de la pure nature, de la véritable et pure humanité, lors même qu'elle a constamment sur les lèvres les deux mots de nature et d'humanité. Qand nous disons qu'en dehors du Chris-

tianisme, toutes les civilisations réunies et tous les peuples civilisés se sont rendus coupables de la plus grande iniquité à l'endroit de la nature, nous ne faisons qu'émettre une vérité historique. Si l'ordre surnaturel, établi par le Christianisme, n'était pas venu au secours de la nature, alors même que sous son influence, par le fait des passions humaines, celle-ci n'a pas toujours atteint sa fin dans tous les détails ; si ce même ordre surnaturel, ne l'avait pas élevée à une pureté plus grande, nous n'aurions dans toute l'histoire de l'humanité jusqu'à l'époque actuelle, aucun exemple qui puisse démontrer clairement ce qu'est la vraie nature de l'homme, ce qu'elle exige et ce qu'elle peut faire.

Mais, pour corroborer des principes qui attaquent de front les idées reçues jusqu'à présent dans l'humanité, nous ne pouvons nous en tenir simplement à des discussions dogmatiques. En nous voyant émettre des idées fondamentales qui sont tellement opposées à celles qu'il possède sur l'histoire de la civilisation, le monde nous demandera des preuves historiques. Et nous-mêmes, nous ne voulons pas nous dérober à cette exigence.

2.—Le mariage chez les Grecs.

Nous avons parlé précédemment de l'état de la Grèce. Cela doit suffire pour démontrer qu'en la matière qui nous occupe, ce n'est ni la science, ni le travail qui peuvent rendre la situation meilleure ou pire. Si quelqu'un doutait encore de la possibilité de voir réunies la civilisation extérieure la plus raffinée et la barbarie intérieure la plus grande, il n'a qu'à lire ces lignes, et la lumière se fera dans son esprit. Si quelqu'un crie au scandale en nous voyant enlever l'étiquette de vraie civilisation à la plus magnifique fleur de l'art et de la science, et à la plus séduisante des formations de l'esprit, — à moins toutefois qu'elle ne se rencontre avec la véritable éducation du cœur, avec la morale et la Religion, — nous le prions de se représenter la vie d'Athènes, telle qu'elle se développa sous l'influence corruptrice de Périclès et d'Aspasie. A cette époque, la débauche se donnait l'aspect du

raffinement le plus grand, dans la conduite extérieure aussi bien que dans la culture artistique et scientifique. Ce fut la cause qui produisit la ruine des esprits supérieurs eux-mêmes. De temps en temps, on rencontrait encore quelques individus qui comprenaient parfaitement que cette vie n'était pas conforme à la nature ; mais les meilleurs, parmi eux, n'allaient pas au delà des pieux désirs et des vœux sans énergie (1). C'est à peine si quelqu'un osait espérer que la réalité pouvait être meilleure.

Dans un ouvrage destiné au public, il est difficile de citer des exemples à l'appui de notre thèse. C'est regrettable, car, malheureusement, ils se présentent nombreux et sous la forme la plus repoussante. Nous nous limiterons donc à ce qui nous est strictement nécessaire pour mettre en relief la vérité de la question qui nous occupe. C'est pourquoi nous ne ferons qu'effleurer quelques-uns des points de vue les plus importants.

Avant tout, un fait à signaler, c'est qu'en Grèce, dès les temps les plus reculés, on aperçoit déjà dans la vie de famille une décadence inquiétante. Il est vrai que chez Homère, nous trouvons une Pénélope et une Andromaque, deux figures qui nous réconcilient quelque peu avec le foyer. Mais aussi, à côté, se trouvent une Hélène et une Clytemnestre, dont les noms disent tant de choses. Du côté des hommes, le mal est bien plus considérable. Sans parler des atrocités primitives d'Atrée et de Thyeste, qui témoignent déjà d'un terrible déclin dans la vie de famille, nous voyons dans Homère deux maux fondamentaux qui durent détruire la famille et empoisonner le mariage. Le premier était la possession de concubines. Si l'on veut savoir à quelles disputes et à quels crimes cette immoralité dut nécessairement donner naissance, on n'a qu'à consulter l'histoire de Phœnix : elle nous en offre un épouvantable exemple (2).

(1) Isocrates, *Nicocles*, (3), 40. Aristot., *Polit.*, 7, 14 (16), 12.
(2) *Ill.*. IX, 449 sq.

L'autre mal, encore plus triste que le premier, était l'esclavage. Les suites, auxquelles il a donné lieu, remplissent les œuvres du poëte grec. Il est vrai que Laerte, le père d'Ulysse, imposait un frein à ses passions, dans sa maison, quand ses esclaves s'y trouvaient. Bien que ce ne fût point par amour de la chasteté, mais, comme dit Homère, par crainte de la colère parfois un peu farouche d'une épouse acariâtre (1), si ce n'était point une vertu, ce n'était du moins pas un péché. Par contre, il y en avait d'autres que ne domptaient ni la crainte ni l'amour, et c'était là un très grand mal.

L'exemple le plus triste fut donné par Agamemnon, le roi et le chef des Grecs. Il avait laissé à la maison sa femme en butte aux poursuites d'Egisthe ; et dans le camp, il appela le premier la punition du ciel sur son armée par sa passion pour Chryséis (2) ; il est ensuite la cause d'une calamité inouïe contre les siens en ravissant à Achille sa captive Briséïs (3). Enfin il entraîne, avec lui dans la ruine, la noble Cassandre, à qui la jalousie de l'infidèle Clytemnestre fit subir le sort qu'elle réservait plus tard au héros lui-même (4). Si Agamemnon est excusé jusqu'à un certain point par le caractère de son épouse, on ne peut nier la culpabilité d'Ulysse. Car, tandis que l'illustre patiente, qu'il avait laissée dans ses palais, résistait avec une fidélité si tenace aux exigences des prétendants, lui, continuait dans ses voyages son infidélité envers elle avec une persistance capable de faire croire que les choses devaient se passer ainsi (5). L'âge n'empêchait pas le sage Nestor lui-même de se montrer véritable grec en faisant de copieuses libations (6), et en s'abandonnant au plaisir des sens (7).

3. — Mariage et esclavage. Cependant, c'était des situations dorées en comparaison de celles qui parurent plus tard. Elles révèlent

(1) *Odys.*, I, 433. — (2) *Ill.*, I, 10, seq.
(3) *Ill.*, I, 184 seq. 322, seq. — (4) *Odys.*, XI, 422.
(5) Hesiod., *theog.*, 1011, seq.
(6) *Ill.*, XI, 642 XIV., 1. — (7) Athenœus, 1, p. 25 f.

toutefois un triste commencement de vie civilisée chez les Grecs.

Ce qui exerça surtout une influence profondément démoralisatrice, ce fut, comme nous l'avons déjà indiqué, l'esclavage. En lui, nous avons un exemple remarquable de l'application de l'axiome que « l'injustice est surtout préjudiciable à celui qui la commet ». Celui qui se rend compte à quel danger est souvent exposée une servante libre, qui a pourtant le droit de s'en aller quand bon lui semble, qui est au moins protégée sur le papier par des lois, quand elle a le courage et la possibilité de les invoquer, peut juger de quelle vertu héroïque devait être douée une esclave, pour échapper à sa perte. Euripide a résumé dans ces paroles toute la morale de l'esclave : « Il a un maître, auquel il doit toujours obéir. Pour lui, l'obéissance est ce qu'il y a de meilleur. Quelles que soient les exigences du maître il doit lui faire plaisir (1) ». D'après Aristote lui-même, « l'esclave n'est qu'une partie du maître (2) », il n'est pas seulement son esclave, mais il est « sa propriété absolue (3) » ; il n'est pas autre chose « qu'un instrument (4) » « qui n'a aucun droit contre son maître (5) ». On ne peut pas dire que le maître et l'esclave soient deux personnes distinctes. Le maître seul compte, l'esclave lui appartient tout entier; il est identifié à lui de façon à ne former « qu'une personne avec lui (6) ». L'esclave a si peu le droit pour lui, « qu'il est de son devoir d'endurer toute espèce d'affronts (7) ». « Il n'a aucune participation au bonheur (8) ». La seule chose qu'il ait de commun avec le maître « c'est le droit aux plaisirs des sens (9) » selon

(1) Euripid., *Fragm.* 97 (Wagner).
(2) Aristot., *Polit.*, 1, 2 (6), 20 ; *Ethic.*, 5, 6 (9), 8.
(3) Aristot., *Polit.*, 1, 2 (4), 6.
(4) Aristot., *Polit.*, 1, 2 (4), 7. Eudem., *Moral.*, 7, 9, 2.
(5) *Magna, Moral.*, 1, 34, 17. — (6) Eudem., *Moral.*, 7, 9, 2.
(7) Aristot., *Ethic.*, 4, 5 (11), 6.
(8) Aristot., *Polit.*, 3, 5 (9), 10 ; *Ethic.*, 10, 6, 8.
(9) Aristot., *Ethic.*, 10, 6, 8.

l'idée généralement reçue, que, d'après sa nature tout entière, « l'esclave préfère la vie des animaux à toute autre vie (1) ». Qu'y a t-il d'étonnant alors, que le maître, convaincu de l'existence de son droit, traite cette pauvre créature comme un véritable animal, contre lequel on ne peut commettre une injustice proprement dite ! Quoi d'étonnant, si la femme esclave devient pour le maître une séductrice quotidienne, puisque le seul moyen de se rendre la vie supportable, est de se rendre indispensable pour lui ! Quoi d'étonnant qu'elle cherche par tous les moyens possibles, la ruse, le mensonge, à se l'attacher indissolublement, au mépris des membres de sa famille et de son épouse en particulier ! Assurément un tel état de choses dut profondément démoraliser le maître et empoisonner la vie domestique. Et cela, d'autant plus qu'aux yeux du public, même aux meilleures époques des temps anciens, aucune punition ni aucune tache ne retombait sur le maître, qui pouvait se permettre tout ce qu'il voulait à l'endroit de cette malheureuse victime.

Il fût un temps où la femme, à qui l'on préférait les concubines, pouvait en appeler aux tribunaux (2); mais plus tard, comme Platon nous le montre, le juge ne lui accorde plus qu'une médiocre attention (3). De plus, elle n'avait absolument aucun recours contre les esclaves. Il devait donc en résulter naturellement la corruption de l'homme, de la femme, des enfants (4), aussi bien que des esclaves elles-mêmes (5). Il en sera ainsi partout et toujours. Là ou règne l'esclavage là il y aura inévitablement une barbarie sans limites, comme nous le racontent encore aujourd'hui ceux qui

(1) Aristot., *Ethic.*, 1, 5, (3), 3.

(2) Alciphron., *Epist.*, 1, 6, 4. Diogen. Laert., 4, 17. Plutarch., *Alcibiad.* 8, 7.

(3) Plato, *Leg.*, 8, p. 841, *a*, *b*.

(4) Wallon, *Hist. de l'esclavage*, (2) I, 443 seq. ; Cf. I, 408 seq., II, 278 seq.

(5) Wallon, I, 437 seq., 453 seq., 325 seq.

ont voyagé aux pays des esclaves (1). C'est à peine si l'esclave possède une idée de l'honneur, des convenances, de la vertu et de la honte (2). Mais là où l'esclave est préférée, la femme doit nécessairement dégénérer. La famille, de son côté, est élevée au milieu des discordes quotidiennes et des mauvais exemples. La mère ne peut ni aimer, ni bien élever des enfants sur lesquels elle n'a aucun droit, et qu'elle met au monde pour satisfaire des plaisirs et des caprices étrangers. Comment la jeune fille pourrait-elle être chaste, quand elle sait qu'elle est la propriété sans volonté et sans protection des passions de son maître, ou qu'elle appartiendra au premier acheteur venu? Amour, chasteté, délicatesse de sentiments, esprit de famille, sont des choses impossibles là où règne l'esclavage (3). Quel océan de misères indescriptibles nous met sous les yeux ce seul mot : esclavage!

4.— Le mariage chez les Romains.

Or, tout cela eut lieu chez les Romains aussi bien que chez les Grecs. C'est pourquoi l'on devrait presque regarder comme un miracle que dans l'ancienne Rome, les choses aient été aussi brillantes qu'on nous les représente souvent. Dans les temps modernes, on a prétendu que si, à Rome, le mariage était aussi dégradé qu'en Grèce, les lois étaient cependant plus sévères (4). C'est certainement une exagération. Il y a des faits suffisants pour réfuter le préjugé comme quoi, jadis à Rome, les situations matrimoniales étaient exemptes de blâme. Les Anciens se plaisaient déjà dans cette affirmation, et, comme preuve à l'appui, ils disaient que le premier exemple de divorce avait été donné par Carvilius, pour des raisons politiques, cinq cents ans après la fondation de Rome (5). Mais c'est une erreur complète. On doit entendre ceci dans ce sens que ce fut là le premier di-

(1) Harris, *Gestandtschaftsreise nach Choa*, Stuttg. 1845, II, 275 sq.
(2) Andree, *Forschungsreisen in Arabien und Afrika*, II, 381; I, 382.
(3) Backer, *Der Albert N'Yanza*, Deutsch von Martin, (3), 467.
(4) Karl Schmidt, *Burgerliche Gesellschaft in der altromischen Welt*, 27 sq.
(5) Aulus Gell., 4, 3.; Valer. Max., 2, 1, 4.

vorce libre (1). Nous connaissons des exemples certains et qui sont plus anciens (2).

Les renseigements, que nous donne Tite-Live surl a Ville vers 459, nous rendent un témoignage encore plus triste sur l'état de la société dans ces temps qu'on regarde comme les meilleurs de Rome. Que des matrones de distinction s'oublient jusqu'à fouler aux pieds leur honneur en public, c'est beaucoup; mais que ces mêmes matrones puissent se racheter avec de l'argent, devant les tribunaux, des peines édictées par la loi en pareilles circonstances, c'est une preuve du niveau auquel était descendue la morale publique (3).

Ce que nous voyons dans le côté extérieur de Rome, en apparence si sévère, nous produit une forte impression de pharisaïsme. Assommer la femme à coup de baton, ou la laisser mourir de faim parce qu'elle aimait un peu le vin ou qu'elle prenait la clef de la cave ; faire cela impunément, comme les anciens Romains le faisaient (4), c'était un barbare mépris ou une brutale fanfaronnade, qui contrastait singulièrement avec l'honorabilité extérieure attachée au nom de famille ; mais c'était peu se soucier de sa dignité, et de la vertu intérieure dont elle doit être le sanctuaire.

Lorsque les liens de la famille étaient déjà si détendus, que le bien public se trouvait sous le coup d'un danger imminent, Metellus Numidicus voulut les resserrer en proposant des lois de police destinées à supprimer au moins les dérèglements publics. Il le fit dans un discours où il discrédita complètement ce qu'il y avait de moral dans son point de vue, et dans celui de tous ses concitoyens, par ces paroles abominables : Si la chose dépendait de mon sentiment personnel, dit-il, tous se déchargeraient du joug pesant du mariage ; mais c'est une nécessité qu'il faut subir (5). En vérité, c'était

(1) Rein, *Civilprocess der Rœmer*, 450 sq.
(2) Plutarch., *Romul.*, 22, 4. Valer. Max., 2, 9, 2.
(3) Tit. Liv., 10, 31. — (4) Plin., *H. n.*, 14, 14 (13), 2.
(5) Aulus Gell., 1, 6.

un triste aveu de la contradiction entre la rigidité extérieure et la corruption du sentiment intérieur. Mais le contraste apparait encore sous des couleurs plus sombres dans la vie du moraliste de fer, le vieux Caton. En public, en face des autres, il entrait, contre le relâchement de l'antique discipline, dans une fureur qui allait jusqu'au ridicule. Un jour, il chassa du sénat le préteur Manilius, parce qu'il avait, en plein jour, embrassé sa femme en présence de sa fille. Véritable Tartuffe, il se donnait comme un modèle, disant qu'il ne caressait sa femme, que lorsque quelque violente tempête le menaçait (1). Ce qui ne l'empêchait pas, quoique vieillard, de mener une vie ignoble, au scandale des gens de sa maison et de ses enfants (2). Il faisait même commerce de la vertu de ses esclaves, hommes et femmes (3). Bref, sa conduite n'a pas été autre que celle qu'a tenue dans tous les temps le rigorisme orgueilleux et exagéré des Pharisiens ; et malgré cela, il était le saint le plus fêté de l'antiquité, le personnage dans lequel Rome voyait son modèle le plus éminent. Caton le Jeune, lui aussi, chercha à devenir extérieurement une copie fidèle de son aïeul. Ce qui ne l'empêchait pas de louer, par un contrat formel, sa seconde épouse, Marcia, au rhéteur Hortensius, après avoir renvoyé sa première, Atilia, pour cause d'immoralité. Lorsqu'en mourant, Hortensius eut laissé une jolie petite fortune à Marcia, Caton poussa la délicatesse jusqu'à la reprendre, elle et l'argent (4).

Il est vrai, que le fait produisit un certain étonnement à l'époque où il eut lieu ; mais il suffit qu'il ait été possible. Oui, ce qu'il y avait de plus triste en tout cela, c'est que le jeune Caton exerçait simplement un droit que chaque Romain possédait, et que concédait expressément une loi très ancienne, laquelle remontait peut-

(1) Plutarch., *Cato maj.*, 17, 10 ; *Conjug. præc.*, 13.
(2) Plutarch., *Cato, maj.*, 24, 2 s. ; *Aristid et Cat. compar.*, 6, 2.
(3) Plutarch., *Cato maj.*, 21, 4.
(4) Appian., *Bell. civ.*, 2, 99. Plutarch., *Cato minor.*, 52, 3.

être jusqu'à Romulus (1). Donc, s'il en est ainsi, nous avons le droit de ne professer qu'une médiocre estime pour la législation de l'antique Rome.

5.— Le mariage chez les Germains.

Malheureusement, c'est dans la même proportion que nous devons en rabattre des louanges exagérées qu'on a décernées aux anciens Germains. Il est certain qu'ils avaient une très austère estime pour la chasteté et la fidélité; mais on se tromperait étrangement, si l'on voulait en chercher l'explication dans des motifs religieux et moraux. Chez eux aussi ce résultat était le fruit de vues politiques. On voulait donner à la famille un sang pur, et à l'État des guerriers sains et vigoureux (2). Or ce n'était pas là une idée très élevée, il faut l'avouer.

Sur les rapports des sexes, nous avons une série d'anciens proverbes, qui ne sont pas autre chose que des règles de prudence, mais qui trahissent peu de moralité dans les caractères et un grand mépris des femmes (3). Car, au fond, cette estime tant vantée des Germains pour la femme ne va pas aussi loin qu'on serait tenté de le croire. Elle reposait sur de fausses idées religieuses. Ce qui était en jeu en tout cela, c'était peut-être plutôt une crainte superstitieuse, affaire de sorcellerie, qu'une estime intérieure et véritable de la femme (4). Sans cela, on ne l'aurait pas soumise à des travaux que l'homme considérait comme indignes de lui (5). Au Groenland, la femme est encore l'esclave de l'homme. C'est elle qui supporte tous les travaux ; l'homme ne fait que ce dont il ne peut absolument pas se dispenser (6). Telle a été aussi la conduite des Thraces (7), des Mongols (8) et des Indiens (9). En tout cela, l'historien de la

(1) Strabo, 11, 9, 1 ; Plutarch., *Lycurg. et Numæ comp.*, 3, 2.
(2) Holtzmann, *Germanische Alterthümer*, 210, 213.
(3) Maurer, *Bekehrung der nordischen Stæmme*, II, 159 sq.
(4) Tacitus, *Germ.*, 8. Holtzmann, *German Alterth.*, 169.
(5) Tacitus, *Germ.*, 15. — (6) Helms, *Grœnland*, 119.
(7) Plato, *Leg.*, 7, p. 805, *d.*
(8) Jean de Plan Carpin, *Voyage en Tartarie*, a. 4. Rubruquis, *Voyage en Tartarie*, c. 9.
(9) Catlin, *Manners of the North-American Indians*, I, 121. Brasseur de Bourbourg, *Hist. du Canada*, I, 20.

civilisation ne voit qu'une marque de profond mépris pour la femme. Le contraire aurait-il donc eu lieu seulement chez les Germains ? Supposé que Tacite ait agi injustement à leur endroit, et que, selon l'opinion récemment émise, ils se soient déchargés du travail sur les femmes, non parce qu'il renfermait quelque chose d'ignominieux, mais parce qu'eux-mêmes étaient trop paresseux (1), il est certain qu'une semblable excuse honore aussi peu les hommes que les femmes. Mais, il est fort à croire que, dans le cas présent, cette excuse ne disculpe pas beaucoup les anciens Germains. L'homme s'arrogeait, sans plus de façon, le droit de faire cadeau de la femme ou de l'échanger (2), comme on le faisait jadis à Sparte et à Rome. Il lui était permis de la maltraiter, s'il était assez fort pour braver ses parents. L'infidélité était punissable chez elle ; chez lui, elle ne l'était pas (3). Le nombre de ses concubines n'avait de limites que dans son bon plaisir (4). Quand il était riche, leur multiplicité était pour lui une affaire de vantardise (5). Or c'est là précisément ce que nous trouvons en Chine (6), chez les Indiens du nord de l'Amérique (7) et du Mexique (8). Chez les Indiens du Brésil, la polygamie est aussi le privilège des riches ; elle fait partie du luxe qu'ils peuvent se permettre, en même temps qu'elle est pour eux une cause particulière d'ostentation (9). La même chose se passe chez les Australiens (10) et chez les habitants des îles Fidji (11). Nous la trouvons déjà dans l'antiquité chez les Mèdes efféminés (12). Partout, elle est le si-

(1) Weinhold, *Die deutschen Frauen*, (1) 311.
(2) Maurer, *Bekehrung der nordischen Stæmme*, II, 182.
(3) Kaufmann, *Deutsche Geschichte*, II, 299. Dahlmann, *Geschichte von Dænemark*, I, 165.
(4) Geijer, *Geschichte Schwedens*, I, 100.
(5) Tacitus, *Germ.*, 18.
(6) Du Halde, *Beschreibung des chinesischen Reiches*, II, 143.
(7) Catlin, *Manners*, I, 118 (8). Waitz-Gerland, *Anthropol.*, III, 109.
(9) Martius, *Beitræge zur Ethnographie und Sprachenkunde Braziliens*, I, 104, 632.
(10) Waitz Gerland, VI, 772. — (11) Waitz Gerland, VI, 630 sq.
(12) Strabo, 11, 13, 11.

gne de la décadence des mœurs, partout elle est la preuve qu'on a une pauvre idée de la femme et du mariage. Alors, faudrait-il appliquer une autre mesure aux Germains? Ce serait une injustice. Non! la vérité et la justice nous ordonnent de proclamer que, chez eux, le mariage n'était pas dans une situation plus élevée que chez la plupart des peuples barbares.

6. — La décadence la plus profonde dans le mariage est une faute dont tous les peuples se sont également rendus coupables.

Nous ne voulons cependant pas dire par là qu'il n'y ait pas eu beaucoup de choses encore plus tristes, et qu'il y en ait encore chez maints peuples. Mais ici, nous ne pouvons pas entrer dans de plus grands détails, parce que l'importance de la grande question de savoir si l'histoire de la civilisation prise en général prouve un progrès ou un recul de l'humanité, nous oblige à y revenir dans le volume suivant. Il est certain que la complète dissolution de la famille, chez tant de peuples anciens, ainsi que les atrocités qui s'y rattachent prouvent une terrible décadence de la vie morale. Nous sommes pareillement très disposés à voir dans le mariage entre frères et sœurs, et même entre parents et enfants, un degré encore plus bas, et un reniement encore plus repoussant du sentiment naturel de la moralité et des convenances. Mais le comble de la monstruosité contre nature nous paraît être cette dégénérescence, qui va jusqu'à sacrifier la vertu et la discipline morale, en les faisant servir à la Religion dont on abuse honteusement.

Ce sont là de ces atrocités qu'on ne peut exprimer qu'en termes voilés, et dont on ne peut, à l'exemple de Sem et de Japhet, détourner la face assez promptement pour ne point souiller sa pensée. Mais malheureusement il est impossible de faire un silence complet sur toutes ces horreurs, malgré tout le dégout qu'elles excitent chez l'écrivain, et malgré la crainte qu'elles lui inspirent pour lui, car il est homme, et pour l'âme délicate de ses lecteurs. De semblables sujets sont toujours périlleux à traiter. Cependant, c'est un devoir sacré de

mettre devant l'humanité le miroir dans lequel se réfléchit sa propre histoire. On doit le faire, non par une joie maligne de lui causer du dommage, ni par un plaisir secret de se réjouir de ses côtés défectueux, mais pour la forcer d'avouer que, nulle part, elle n'est restée fidèle à la nature, quelle que soit sa manie d'en appeler toujours à elle, et pour lui faire voir jusqu'à quel degré l'homme peut renier cette nature et s'en dépouiller.

Nous pouvons dire sans crainte d'être démenti que cette fidélité de l'humanité à la nature ne se rencontre nulle part. Puissent donc les peuples renoncer à cette présomption folle, souvent ridicule et plus souvent encore entachée de péché !

Puissent-ils en finir une bonne fois avec ce mépris qu'ils professent à l'endroit des autres peuples !

En quoi un peuple peut-il se vanter de l'emporter sur un autre ? Est-ce parce que celui-ci a renié d'une manière encore plus indigne la nature commune à tous ? Est-ce parce que celui-là s'est écarté d'une façon encore plus odieuse de la loi du maître de la nature ? Sils veulent se glorifier de cette honte, quelques-uns parmi eux peuvent le faire. Mais ils feraient beaucoup mieux de se donner tous la main et de se frapper la poitrine en commun avec humilité et repentir ; car tous ont péché également.

La dissolution complète du mariage et de la famille, chez les Massagètes (1), chez les Nasamons (2), et chez les Agathyrses (3), est-ce autre chose que ce qui se passait chez les Romains et chez les Germains ? Est-ce autre chose que ce qui se pratiquait à Sparte dans de vastes proportions ? Est-ce autre chose que ce que Platon voulait établir, dans son Etat idéal, pour la moralité générale? Les Aracanis louent leurs femmes (4), les Romains le faisaient aussi.

(1) Herodot., 1, 216, 1 ; 4, 172, 2.
(2) Herodot., 4, 172, 2, Eustach., *In Dionys. perieg.*, 209.
(3) Herodot., 4, 104.
(4) Ritter, *Erkunde*, IV, I, 325.

Le grossier Brésilien prétend que, dans le mariage, il y a des lois seulement pour la femme, tandis que le mari a pleine et entière liberté de faire ce que bon lui semble (1). Or, ce sont absolument les mêmes théories et les mêmes pratiques qui étaient en vigueur chez les Grecs, chez les Romains et chez les Germains.

Dans leur aveugle passion de brutale sensualité, les Celtes allaient jusqu'à ne plus respecter l'honneur de leur mère ni de leur sœur (2). Au Pérou, l'orgueil conduisait à cette immoralité contre nature les Incas les mieux civilisés, comme l'avait fait jadis pour les Egyptiens et les Perses le raffinement d'une civilisation dégénérée. A Babylone et en Phénicie, les désordres des hiérodules détruisent dans leurs racines les derniers restes de délicatesse morale. En Grèce, ces misères se présentent peut-être sous des aspects plus séduisants. L'Oriental séquestre la femme et l'enferme comme une criminelle, parce qu'il n'a pas confiance en sa chasteté et sa retenue. « Si on expose le beurre au soleil, dit-il, il fond aussitôt (3) ». Autrefois, le Japonais, aussitôt après son mariage, forçait sa femme à se défigurer, supposant que c'était le seul moyen de la préserver des dangers qu'elle pouvait courir. Il voulait la rendre haïssable au point qu'elle ne put plus exercer aucune séduction (4). L'Indien obligeait la veuve à se brûler volontairement, selon l'expression reçue, sur le cadavre de son époux (5). Jadis l'Inca du Pérou (6) se faisait enterrer avec toutes ses femmes comme c'est encore la coutume aujourd'hui chez les rois nègres (7), afin de se mettre en garde contre toute infidélité de leur part. Le Grec enferme la sienne dans sa maison, en disant qu'il

(1) Martius, *Ethnographie und Sprachenkunde Brasiliens*, I, 119.
(2) Dio Cassius, 76, 12. Strabo. 4, 5, 4. Cœsar, *Bell. Gall.*, 3, 14.
(3) Warburton, *The crescent and the cross*. Tauchnitz, I, 71 sq., 66.
(4) *Allgemeine Zeitung*, 1888. Beil. 5, 67.
(5) Strabo, 15, 1, 30, 62. Diodor., 17, 91, 3; 19, 33, 3; 34, 1.
(6) *Sammlung aller Reisebeschreibunger*, Leipzig, 1757, XV, 546.
(7) *Id.*, 1749, IV, 370.

ne peut compter sur elle; et pendant ce temps, lui va de plaisir en plaisir (1). A son avis, le meilleur est de la négliger complètement, car si elle est tant soit peu instruite elle est une cause de misères beaucoup plus nombreuses (2). Pour le nègre, le mariage est une affaire de commerce (3), et chez les riches Indiens c'est une chasse à la beauté (4). Et qu'est-il autre chose chez nous, là où le Christianisme n'a pas transformé les cœurs ? Quel est donc le peuple qui en méprisera un autre ? Quel est donc le peuple, quelle est donc l'époque qui osera dire : Je vaux mieux que les autres ?

Cependant, ce n'est point partout la même chose. Nous pouvons tous faillir, et en fait nous tombons tous. C'est pourquoi celui qui en méprise un autre, parce qu'il est faillible et parce qu'il est tombé, vaut beaucoup moins que celui qu'il dénigre. Mais ce qui ne mérite aucune excuse, c'est quand un homme se met par sa faute dans une situation, où non seulement il tombe une fois, mais où il tombera toujours. Et c'est, dans le cas présent, le reproche à jamais indélébile qui s'adresse à l'humanité prise en général. C'est la faute propre du genre humain d'avoir créé des situations et des tendances qui ont toujours accentué de plus en plus la décadence de la vie domestique, et ruiné la base de toute culture publique. On pourrait presque croire que ces situations, il les a crées après mûre réflexion, afin de pouvoir pécher toujours davantage, afin de se mettre dans la nécessité de pécher. 7. — La Polygamie.

La première de ces causes, et aussi la plus corruptrice de toutes, est l'esclavage. Nous venons de la juger. La seconde est la polygamie. A une époque, où depuis que le procédé de Lessing est devenu une espèce de maladie contagieuse, tendant à glorifier toutes les

(1) Euripid., *Fragm.* (Wagner).
(2) Euripid., *Fragm.* 119 (Wagner).
(3) Andree, *Forschungsreisen*, II, 355. Baker, *Der Albert N'Yanza*, (3) 152.
(4) Diodor., 17, 91, 7.

abominations de l'humanité, et à vouloir trouver des côtés brillants dans ce que l'abaissement humain a de plus odieux, on ne s'est pas fait scrupule d'étaler la polygamie sous le jour le plus beau, et de l'élever au-dessus du mariage chrétien (1). Mais cela ne peut se faire qu'en défigurant complètement la réalité des rapports conjugaux. En effet, les conséquences nécessaires de cette situation condamnable, confirmées partout par le témoignage des observateurs sans parti pris, sont l'abaissement de la dignité de la femme, l'immoralité des deux sexes et la suppression de toute vie de famille (2). Il ne peut être question d'amour dans la polygamie; il n'y a de place que pour la passion (3).

Partout où règnent ces mœurs malsaines, on a le droit de supposer une sensualité sans limite (4) et une immoralité sans frein (5). C'est tout naturel. Si l'on veut appeler les choses par leur nom, il faut dire que par la polygamie les désirs sensuels sont sans cesse éveillés et ne sont jamais apaisés. C'est pourquoi on est obligé de ne voir en elle qu'une école de la plus grande immoralité, et de la plus grande corruption des mœurs (6). On comprend donc facilement que la diminution de la population soit ordinairement une conséquence de la polygamie (7). L'homme ne peut estimer la femme, quand il ne voit en elle qu'un instrument de plaisir. La femme ne peut estimer l'homme qui la traite comme telle. C'est donc une dissolution complète de la famille. Chez les Mormons, les femmes ont constamment un air triste et timide. L'homme les soustrait aux regards de

(1) Urquhart, *Geist des Orientes*, II, 259 sq., 273 sq.

(2) Fraser, Darstellung von Persien, Deutsch von Sporschill, II, 114 sq.

(3) Baker, *Der Albert N'Yanza*, Deutsch von Martin, (3) 152.

(4) Lane, *Sitten und Gebræuche der Ægypter*, Deutsch von Zenker, (2) I, 196; II, 124.

(5) Livingstone, *Neue Missionsreisen in Südafrika*, Deutsch von Martin, I, 316. Schauenburg, *Reise in Centralafrica*, II, 130.

(6) Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker*, II, 112, 114; III, 113.

(7) Livingstone, *Neue Missionsreisen*, I, 316 sq.

tous les étrangers ; il a honte d'elles (1). Chez les nègres, l'homme vit pour lui ; c'est pour lui qu'il cultive son tabac, pour lui qu'il soigne son bétail. De son côté, la femme vit pour elle. C'est pour elle qu'elle cultive le blé, pour elle qu'elle cueille les fruits. Les deux parties ne se donnent mutuellement aucune de leurs provisions (2).

A cela vient s'ajouter la jalousie sans limite des femmes entre elles (3), qui, chez les peuples violents, les conduit souvent jusqu'à se mutiler (4), d'où résulte l'obligation de leur assigner des lieux séparés (5). Quant à l'éducation des enfants, *a priori*, il n'y faut pas penser en pareilles circonstances. Le président Young ne connaissait pas les siens (6) ; et franchement c'eût été tout un art, car ils étaient au nombre de quarante-huit. Par contre, le nègre ne connaît pas son père. On ne peut lui faire une plus grande injure qu'en insultant sa mère. Pour son père, on peut dire ce que l'on veut sur son compte, il n'en ressent aucun déplaisir (7).

Il reste à voir, si la troisième cause de la destruction de la vie de famille n'exerce pas encore une influence plus pernicieuse que les deux que nous venons d'énumérer. Nous voulons dire le divorce. D'après tous les témoignages, la facilité avec laquelle on rompt le lien du mariage entraîne avec elle un relâchement incroyable dans les mœurs. On peut le constater chez les Indiens (8), chez les Arabes (9), au Japon, et encore davantage en Chine (10). 8.— Le divorce.

Ce qui est frappant aussi, c'est que l'Eglise a réussi à

(1) Hübner, *Spaziergang um die Welt*, I, 131.
(2) Andree, *Forschungsreisen*, II, 216, 237.
(3) Humboldt, *Reise in die Æquinoctialgegenden*, IV, 102 sq.
(4) Waitz Gerland, *Anthropologie*, IV, 631.
(5) Hübner, I, 102, 129 sq. Baker, *Der Albert N'Yanza*, (3), 216.
(6) Hübner, *Spaziergang, um die Welt*, I,131.
(7) Andrée, *Forschungsreisen*, 150.
(8) Waitz, *Antropologie der Naturvælker*, III, 105.
(9) Wrede, *Reise in Hadhramand, Herausg. von Maltzan*, 220.
(10) Hübner, *Reise um die Welt*, II, 133.

supprimer la polygamie. Mais ce qui lui demanda de longues luttes, ce furent les tentatives de divorce, particulièrement chez les Celtes (1). Et, lorsque l'Humanisme et la Réforme ligués ensemble accomplirent cette grande rupture avec le passé chrétien, le divorce fut presque une des premières choses qu'ils redemandèrent comme un droit inaliénable de l'homme. Depuis cette époque, les conséquences de cette latitude réclamée et donnée ont pris une telle importance, sous la domination du protestantisme, qu'on peut dire, sans crainte d'être injuste, qu'elles surpassent celles de la polygamie. Souvent, elles ne sont pas autre chose qu'une polygamie, avec les inconvénients en moins. L'acquisition des femmes coûte au nègre une somme d'argent assez forte; leur entretien ne lui demande pas peu de dépenses; et la conservation de la paix dans son bataillon jaloux lui vaut certainement plus d'une goutte de sueur. Le mahométan doit payer très cher ses esclaves circassiennes ; et chaque année il doit aussi dépenser gros, pour les conserver dans une humeur supportable et dans une paix passable. L'européen n'a rien à leur envier, lui à la disposition duquel une religion condescendante met un choix si riche de causes de divorce ; il est même mieux partagé qu'eux. Tant que dure l'inclination sensuelle, c'est bien. Vient-elle à disparaître, c'est encore bien. On s'affranchit d'une société devenue incommode ; on se soustrait à toutes les obligations contractées ; et on a l'avantage de pouvoir en contracter de nouvelles.

Que ceci favorise la légèreté dans des proportions incomparablement plus grandes que les soucis engendrés par la pluralité des femmes dont les exigences, les caprices, les querelles sont capables de convertir le viveur le plus insouciant, c'est une chose qui ne souffre aucun doute. Mais il serait peut-être préférable d'adresser à l'Humanisme moderne le reproche d'avoir miné la di-

(1) Walter, *Das alte Wales*, 419.

gnité de la famille. Cet apostat du Christianisme qui s'est d'abord ingéré dans l'Église par le protestantisme, puis dans les affaires séculières par la législation civile sur le mariage, a mieux réussi à transformer le sérieux de la vie conjugale en une école de légèreté, que presque tout le paganisme, avant et après Jésus-Christ. Partout, se retrouve cette même loi que l'apostasie du surnaturel écarte beaucoup plus du naturel que l'ignorance de l'un et de l'autre.

9. — Aperçu historique sur la manière de traiter les enfants.

Nous n'aurions accompli que la moitié de notre tâche, qui est de donner une idée d'ensemble sur l'histoire de la vie domestique, si nous ne jetions un coup d'œil sur la manière dont les enfants étaient traités. C'est là certes une tâche très sombre dans l'histoire de la civilisation. Mais quiconque veut savoir jusqu'à quel degré de reniement de la nature l'humanité peut se porter ne doit point se dissimuler la vérité sur ce sujet.

Ici, ce sont encore les Grecs qui forment la partie la plus sombre du tableau.

A Sparte, comme toujours, les prétendus égards qu'on devait à l'État, étouffèrent la voix de la morale et de la nature. D'après la loi, aucun citoyen n'avait le droit d'élever un enfant, avant d'avoir fait constater par des tribunaux impitoyables, institués par l'État, s'il était assez robuste pour supporter la discipline spartiate. S'il était maladif, il était voué à la mort sans rémission (1). Dans la cité d'Athènes, on se passait de lois et de commission d'État. La légèreté et l'immoralité des habitants étaient par elles-mêmes bien suffisantes pour renier la nature. L'exposition des enfants était quelque chose de si commun qu'il y avait des créatures féminines particulièrement chargées de ce soin (2). Ordinairement, ces auxiliaires du péché n'exposaient pas les pauvres petites créatures à la mort ; mais elles leur torturaient

(1) Plutarch., *Lycurg.*, 16, 1.
(2) Aristophan., *Thesmoph.*, 505 ; *Ranæ*, 1190.

les bras et les jambes pour en faire des machines à mendier, ou bien elles laissaient croître avec tous leurs membres valides ; et c'était pour les donner au vice (1). Or tout cela paraissait si naturel, si compréhensible, qu'Aristote lui-même, imitant la façon d'agir de Platon (2), n'hésite pas le moins du monde à conseiller de donner force de loi à de semblables pratiques.

On ne devait jamais élever les enfants mal faits : là-dessus, la règle est absolue. Généralement, l'Etat ne permettait qu'un certain nombre d'enfants, et on devait faire disparaître, avant leur naissance, tous ceux qui menaçaient de dépasser le chiffre fixé (3). C'est ainsi, qu'en fait, le Malthusianisme précède de beaucoup Malthus.

Thèbes est la seule cité grecque qui soit mentionnée comme ne tolérant pas le meurtre des enfants. Ce qui ne veut pas dire que là on ordonnait aux parents de les élever. Il ne faut pas attendre de telles prétentions de la part de Grecs qui vivaient uniquement pour jouir de la vie, et pour éloigner d'eux le plus qu'ils pouvaient les difficultés qu'elle contient. Mais si les parents avaient l'intention de ne pas conserver un enfant, ils devaient le porter au magistrat. Alors, celui-ci le vendait à des amateurs de telles marchandises, et, pour les dédommager, leur conférait le droit de les traiter comme des esclaves (4). Elien vante cette loi et la considère comme la conséquence d'une humanité vraiment digne d'éloge. Et certainement, il n'y a pas lieu de douter qu'au point de vue des Grecs elle ne fut considérée comme telle. Mais nous, nous frissonnons en présence d'une semblable humanité, surtout si nous pensons qu'après quinze ans un père dénaturé pouvait, sans le savoir, rencontrer sa propre enfant, sa fille, sur le chemin du vice, ou qu'il pouvait la racheter et la posséder comme esclave dans sa

(1) Justin, *Apolog.*, 1, 27. — (2) Plato, *Rep.*, 5, p. 461, c.
(3) Aristot., *Polit.*, 7, 14 (16), 10. — (4) Ælian., *Var.*, 2, 7.

maison. C'est là une chose sur laquelle les Pères de l'Eglise ont souvent attiré l'attention (1).

Naturellement, nous ne devons pas nous attendre à trouver plus d'humanité chez les Romains rigides et impitoyables, que chez les Grecs. Déjà, les prétendues lois de Romulus ordonnent de n'élever que les enfants mâles et les filles qui viennent les premières par ordre de naissance (2). La loi des Douze Tables prescrit de mettre à mort les enfants mal faits (3); et Senèque nous rapporte, comme une chose toute naturelle et une tradition générale, que dans la pratique on s'y conformait fidèlement (4). Tite Live raconte même un cas, où l'on fit venir, au nom de l'Etat, une troupe de sorciers étrusques sur le conseil desquels on enferma un pauvre petit être dans un coffre, et on jeta le tout à la mer (5). Mais ce n'étaient pas seulement toujours les enfants difformes que l'on traitait d'une manière aussi cruelle ; Auguste lui-même ordonna ce sinistre forfait pour couvrir par un crime la honte de sa maison (6).

Cependant on choisissait l'exposition de préférence au meurtre. Or, comme le proclamaient les Pères, ce moyen est encore plus immoral, plus atroce, qu'une prompte mort. La pauvre créature sans défense devait ou périr de faim, ou devenir la proie des chiens (7). Et c'était peut-être encore là le sort le plus désirable pour elle. Car, d'un côté les conséquences d'immoralité, d'un autre côté, la vie pleine d'amertume qui attendaient en particulier la jeune fille délaissée, qu'on élevait pour en faire une esclave, c'est-à-dire pour la livrer au vice, nous font apparaître une mort prématurée comme un bienfait. L'exposition était si fréquente dans le monde romain que les empereurs Auguste, Vespasien, Titus,

(1) Justin., *Apol.*. 1, 27. Tertull., *Apol.*, 9. Minucius Félix, *Oct.*, 31. Clemens Alex., *Pædag.*, 3, 3, 21.

(2) Rein, *Privatrecht und Civilprocess der Rœmer*, 485.

(3) Cicero, *Leg.*, 3, 8. — (4) Seneca, *Ira*, 1, 15.

(5) Livius, 27, 37. — (6) Sueton., *August.*, 65. Juvenal, 2, 30 sq.

(7) Tertull., *Apol.*, 9. Lactant., 6, 20, 21.

Domitien, Trajan durent s'occuper constamment de sa réglementation, sans pouvoir cependant parvenir au terme de leurs efforts (1). Alors, comme il est facile de le comprendre, une telle situation produisit tous ces moyens révoltants, par lesquels les mères dénaturées savent se débarrasser de leur fardeau, avant qu'il ait paru à la lumière (2).

Si, comme nous l'avons vu, un Platon et lui-même, un Aristote vont jusqu'à conseiller de pareils procédés et même jusqu'à les commander, nous sommes obligés de reconnaître que, dans l'antiquité, le sentiment moral devait être fortement émoussé. Il y eut certainement des gens qui n'approuvèrent pas cette conduite. Mais il n'y eut que les Juifs (3) et les chrétiens (4), qui comprirent que ce fut là un péché criant contre le ciel, un péché équivalent au meurtre.

Les Germains aussi furent loin de s'élever à une telle hauteur de vues. Ils respectaient la vie de l'enfant sain et vigoureux, c'est vrai (5). Mais leur droit leur donnait la permission de le mettre à mort (6), et nous verrons, dans une autre circonstance, avec quelle tenacité, pendant des siècles, ils surent profiter de cette latitude. Il en était de même chez les Slaves (7). Encore très avant dans le moyen-âge, il tenaient au meurtre de leurs enfants, principalement des filles, comme si c'eût été un droit naturel inaliénable (8).

La coutume immorale d'exposer les enfants régnait également autrefois dans les Indes (9). Ceux, dont le corps ne promettait ni force ni beauté pour plus tard, étaient

(1) Plin., *Ep.*, 10, 71, 72.

(2) Seneca, *Consolat. ad Helviam*, 16. Juvenal, 6, 599. *Épistola ad Diognetum*, 5.

(3) Josephus Flavius, *C. Apion.*, 2, 24. — (4) Athenagor., *Leg.*, 35.

(5) Tacitus, *Germania*, 19.

(6) Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 403, 455, seq.

(7) Hanusch, *Wissenschaft des slavischen Mythus*, 144.

(8) Vita S. Ottonis, 2, 4, 108 (Bolland. Palmé, Jul. I, 357); Hipler, *Christliche Lehre und Erziehung im Ermland*, 3.

(9) Kægi, *Rigveda*, (2) 148.

exécutés sommairement (1). Encore aujourd'hui, les riches Hindous tuent la plupart des filles. Mais ils préféreraient subir le martyre le plus horrible, et la mort la plus terrible plutôt que de tuer une vache (2). L'exposition des enfants est aussi une chose générale à Siam (3) et au Japon (4). Il va sans dire que là où règne la loi de Mahomet, la vie des enfants est pareillement comptée pour rien (5). En Arabie, on ne se contentait pas seulement de mettre à mort les enfants du sexe féminin qui avaient quelques défauts, on les enterrait vivants (6). Maintenant, on les noie (7). Il est curieux de voir comment le mépris des filles s'était répandu d'une manière universelle, et comment les parents semblaient vouloir les punir, par les cruautés les plus raffinées, du crime qu'elles avaient commis de venir au monde. Ainsi, les Guanas du Paraguay enterrent toutes vivantes leurs filles nouvellement nées (8). Les Manaos brûlent vivants leurs enfants difformes et ont pour cela des cérémonies particulières (9). Les Hottentots suspendent une jeune fille à un poteau, avec des cérémonies solennelles ; ou bien eux aussi, ils l'enterrent vivante (10). Même chez les Gallas, qui ont pourtant des mœurs sévères, et chez lesquels la femme règne en maîtresse, la naissance d'une fille est considérée comme un malheur (11). Très fréquemment, les nègres font mourir les enfants estropiés (12). Les Polynésiens ont pour les leurs un véritable amour de singe, ce qui souvent ne les empêche pas de les faire mourir de la manière la plus cruelle, en leur

(1) Diodor., 17, 91, 5.
(2) Heber, *Reise von Calcutta bis Bombay*, II, 372.
(3) *Sammlung aller Reisebeschreibungen*, Leipzig, 1764, XVIII, 169.
(4) *Id.* — (5) Sprenger, *Mohammed*, I, 82.
(6) Malcolm, *Geschichte von Persien*, *Deutsch* von Becker, I, 145.
(7) Hammer-Purgstall, *Gemældesaal*, I, 198.
(8) Martius, *Ethnographie und Sprachenkunde*, I, 121.
(9) Martius, I, 590.
(10) *Sammlung aller Reisebeschreibungen*, Leipzig, 1749, V, 171.
(11) Kœrner, *Sudafrika*, (2) 244.
(12) Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker*, II, 124.

brisant les membres, en les enterrant vivants, ou en les étouffant (1).

Quelles raisons donner de tout cela? Il n'y en a pas d'autres plus sérieuses que celles-ci : ou leurs cris sont un ennui, ou ils donnent trop de travail à leurs parents indolents, ou bien la mère craint pour leur beauté (2); car une femme, qu'elle soit noire ou qu'elle soit brune, tient toujours beaucoup à sa beauté.

Chez les Micronésiens des îles Mariannes et des îles Carolines, la loi ordonne aussi le meurtre des enfants. Il n'y a que les nobles qui aient le devoir d'en élever plus de trois. Le genre de mort généralement usité est de les enterrer vivants (3). Chez les Australiens (4) et chez les insulaires des îles Fidji, particulièrement chez les Mélanésiens (5), le meurtre des enfants est pareillement en usage. Et là où il n'est point usité, le pouvoir du chef de famille n'est pas moins arbitraire. C'est ainsi que le nègre vend ses enfants pour en faire des esclaves, car devenus grands, dit-il, ils seront toujours comme s'ils étaient vendus pour moi (6).

Les Chinois surtout, depuis les temps les plus reculés, jouissent d'une triste réputation comme contempteurs barbares de la vie des enfants. Naturellement ils n'ont pas manqué de trouver des apologistes, (7). C'est pour cette raison qu'on a cherché à faire soupçonner les missionnaires d'avoir imputé faussement de telles atrocités à ces mêmes Chinois, soit par ambition, soit par cupidité; comme s'ils ne connaissaient rien de mieux que de faire mourir, avec quelques gouttes d'eau, les enfants tombés entre leurs mains (8). De telles choses se jugent

(1) Waitz-Gerland, *Anthropologie*, VI, 137, 366.
(2) Waitz-Gerland, *Anthropologie*, VI, 137 sq.
(3) Waitz-Gerland, *Anthropologie*, V, II, 111.
(4) Waitz-Gerland, *Anthropologie*, VI, 779.
(5) Waitz-Gerland, VI., 638 sq.
(6) Andree, *Forschungsreisen in Arabien und Ostafrica*, II, 379.
(7) Milne, *La vie réelle en Chine*, trad. par Tasset, 38 sq. Lay, *Die Chinesen wie sind.* Übers. von Cramer, 47.
(8) Davis-Prichard, *Chine*, I, 242 sq., 370 sq.

d'elles-mêmes. Mais ce n'est pas avec un sourire narquois, jeté sur les sacrifices héroïques de nos missionnaires et de nos religieuses, qu'on ébranlera cette sombre vérité beaucoup trop cachée, savoir qu'en Chine le sort des enfants est on ne peut plus triste (1). Quand on ne connaitrait que les faits dont la valeur positive doit être reconnue par les défenseurs des Chinois eux-mêmes (2), les preuves seraient déjà bien suffisantes. Les missionnaires ne commettent pas d'injustice à l'endroit des Chinois. Ils disent qu'en Chine, il n'y a aucune loi qui ordonne positivement l'exposition des enfants, comme il y en avait autrefois à Sparte et à Rome, mais que c'est permis comme chez les Germains (3). Ils nous font même connaître plusieurs essais sans force suffisante et sans résultat appréciable, il est vrai, tentés pour entraver le fléau (4). Si donc, ils ne passent point sous silence ces mesures dignes d'être appréciées, nous devons croire ce qu'ils nous racontent avec regret. Or, ils disent que, dans la pratique, les Chinois se conduisent d'une façon épouvantable relativement à la vie des enfants (5). Le nombre des enfants qui sont abandonnés, au vu et au su de tous, et dont l'exposition tolérée frappe même les regards des autorités, est considérable. En 1694 les missionnaires en baptisèrent 3400; en 1695, 2639 ; en 1696, 3663 (6). En 1727, ils en baptisèrent jusqu'à 2410 en vingt jours (7). La plupart des enfants qui sont ainsi maltraités sont des filles. C'est à peine si les Chinois croient que la femme a une âme (8). Pour les enfants mâles, ils ne les exposent que dans le cas d'extrê-

(1) Huc et Gabet, *Wanderungen durch das chinesische Reich*, (3), Leipzig 1874, 330 sq. Macartney, *Voyage dans la Chine*, p. Castéra, III, 181 sq.
(2) Klemm. *China*, 112. Davis, *l. c.*
(3) Aimé-Martin, *Lettres édifiantes*, III, 24.
(4) Aimé-Martin, *Lettres édifiantes*, III, 298 sq.
(5) Weltbott. N°., 227,9,23; N°, 630,32,75. — Aimé-Martin, III, 292 sq., 327 sq.
(6) Aimé-Martin, III, 72. — (7) Weltbott, N° 342,15,83.
(8) Huc und Gabet *l. c.*, 109 sq. Macartney, III, 181.

me nécessité ; mais quant aux filles, ils s'en débarrassent comme d'un fardeau méprisable ; ils les noient ou les enterrent vivantes. Même ceux d'une certaine aisance les portent à l'orphelinat chrétien. Si haï que soit cet établissement, souvent cependant la voix de la nature prend le dessus chez eux, à tel point qu'ils aiment encore mieux y porter leur enfant que de le jeter aux pourceaux.

10.— C'en était fait de la nature si le surnaturel ne l'avait pas restaurée.

Voilà ce que la nature a produit chez les hommes, dans un domaine qu'on devait regarder comme sacré. Qu'en devait-il être alors des autres choses, dans lesquelles la voix du cœur ne se faisait point entendre, là où le sang rendait témoignage plutôt contre la nature qu'en sa faveur ? Maintenant, qui aura le courage de nier cette vérité que : sur le prétendu terrain naturel, c'est-à-dire en dehors du domaine de la Révélation surnaturelle, il n'est aucun endroit où la nature soit restée sans blessure ?

Si nous considérons l'humanité dans sa vie de famille, en dehors du Christianisme, elle nous produit la même impression que Job dans sa misère. Le pauvre homme a perdu tout ce qui le faisait briller aux yeux du monde, ce qui lui attirait de la considération. Maintenant, il est étendu sur un fumier, le corps couvert d'une lèpre hideuse. Ceux qui jadis l'estimaient et l'aimaient ne peuvent le contempler sans dégout, et sans lui rendre sa douleur plus cuisante. Le seul bien qui lui reste, c'est sa femme, et on ne sait si c'est pour lui donner quelque consolation, ou pour accroître son délaissement. Il ne peut apporter aucun remède a sa situation. Les hommes ne l'aident pas ; et ils ne pourraient le faire quand même ils le voudraient. Si Dieu ne lui était venu en aide, il eût été perdu sans retour. Mais, là où il y a une grande misère, là aussi la miséricorde de Dieu est plus grande qu'ailleurs. Dieu le secourut donc. Il le purifia de sa lèpre. Il

(1) Hübner, *Spaziergang um die Welt*, II, 399.

le guérit. Il le rétablit dans son état primitif. Bien plus, il lui donna même plus qu'il ne possédait auparavant.

Si Job était tombé dans cet état, ce n'était point sa faute ; mais pour l'humanité, c'est bien elle qui est coupable. Pareille était sa misère, pareil son abandon. A supposer que Dieu n'eût pas apporté à l'homme un secours gratuit, celui-ci ne serait jamais revenu à sa nature primitive qu'il avait détériorée d'une façon si honteuse. Mais Dieu la lui a rendue de nouveau. Il lui a donné plus que la vieille, plus que la vraie nature ; il lui a donné le nouvel ordre surnaturel.

Appendice II

Différentes conceptions historiques de la femme.

1. Les délicatesses du cœur humain inconnues aux Anciens. — 2. Idée qu'on se faisait de la femme dans l'antiquité. — 3. La galanterie romantique. — 4. Conséquences de cette idée. — 5. Conséquences de cette galanterie. — 6. Idée que les Germains se faisaient de la femme. — 7. Doctrine surnaturelle du Christianisme sur la femme. — 8. Culte rendu à Marie et honneur rendu à la femme. — 9. Déférence que la Chevalerie avait pour les femmes. — 10. Les saints et la délicatesse de la vie de famille.

1. — Les délicatesses du cœur humain inconnues aux Anciens.

Une chose regrettable, c'est que, depuis que le monde s'est écarté du Christianisme, la vraie simplicité et la juste mesure manquent à un haut degré dans notre vie. Malgré cela, nous frémirions d'épouvante si nous voyons aujourd'hui l'ancien monde ressusciter autour de nous. Car, la simple possibilité de vivre privé, de ces deux qualités, dans la mesure ou les Anciens en ont été privés, est une idée que, grâce à Dieu, nous ne pouvons plus saisir maintenant. La vraie nature et la vérité ne régnaient presque nulle part. Sans exagérer les choses ni d'un côté ni de l'autre, les Anciens ne pouvaient se passer de mise en scène. A Rome (1) et en Grèce (2), les pleureuses, les joueurs de flûte, les porteurs de deuil salariés, devaient dans les cérémonies funèbres remplacer la douleur des survivants. A cet effet, ils faisaient un tapage épouvantable, se frappaient la poitrine, se meurtrissaient les joues et poussaient des hurlements sauvages, comme c'est encore l'usage dans l'Orient et chez les nations barbares, et comme la pratique menace de s'en introduire chez nous par les essais de funérailles anti-chrétiennes, qui se manifestent un peu partout.

(1) Horat., *Ars poet.*, 431 ; Plaut., *Truculent.*, 481.
(2) Lucian., 50, 12, 13, 20.

Quand cette scène artificielle était passée, on se remettait par un plantureux festin de la peine qu'avaient causée les pleurs; puis, on plaçait, sur la tombe du mort, ou bien ces vers honteux qui laissaient percer un esprit railleur, ou bien ces épitaphes d'une obscénité révoltante, comme nous en lisons si fréquemment des exemples dans les inscriptions romaines et grecques. Quel est celui qui, en face de tels spectacles, oserait parler de vraie nature et de vraie humanité? Horace Pulvillus apprend, pendant un sacrifice, la nouvelle de la mort de son fils. Il dit froidement ces paroles: « Qu'on enlève le cadavre ! » puis il continue son sacrifice (1). Ce fait peut encore passer pour un acte de courage. Mais où l'on rencontre une stupidité plus abominable, c'est dans ces traits du philosophe Stilpon. Il vivait si exclusivement pour son repos et pour sa tranquillité personnelle qu'un jour, qu'on lui faisait des observations sur la conduite licencieuse de sa fille, il trouva pour toute réponse : « Est-ce sa faute, ou la mienne (2) »? Pendant le pillage de Mégare, les filles de ce même philosophe tombèrent entre les mains du vainqueur. Ce père parfait se contenta de dire : « Je n'ai rien perdu de ce que je possédais (3) ». Et dire qu'il trouvait des admirateurs et des imitateurs ! Epictète se conseille à lui-même, et conseille à quiconque aura perdu une personne aimée de se consoler avec ces paroles : « Que m'importe un père à moi? Suis-je ma femme? Avais-je engendré un fils immortel? Est-ce que cet ami faisait partie de ma propriété? Laisse-les donc mourir, et garde-toi d'en prendre occasion pour troubler ton repos » (4). D'un autre côté, Solon, l'un des sept Sages, donne des lois qui défendent ces explosions brutales de la douleur dans les cas de mort, comme c'était la coutume à cette époque

(1) Liv., 2, 8. — (2) Plutarch., *Tranquill. an.*, 6.
(3) Seneca, *Constantia*, 5.
(4) Epictet., *Diss.*, 3, 3, 5; 1, 15, 2; 22, 10; *Manu.*, 3, 11, 14, 1.

dans la ville d'Athènes (1). Mais sur la fausse nouvelle de la mort de son fils, il commença lui-même à se frapper la tête et à se conduire d'une façon tellement extravagante que Thalès ne put s'empêcher de rire (2). Gordien eut à peine appris la mort de son fils qu'il prit une corde et mit fin à ses jours (3). « Cette fin, dit son historien, fut peu digne d'une vie qu'il avait presque exclusivement passée en compagnie d'Aristote, de Platon, de Cicéron et de Virgile (4) ».

Mais ce sont bien là les Anciens, toujours aux extrêmes, toujours sur le tranchant d'une lame, d'où il faut naturellement tomber d'un côté ou de l'autre. Jamais ils ne trouvent le juste milieu, le sol ferme et naturel. Ce n'est pas chez eux qu'il faut chercher des sentiments vrais et sains, des caractères francs et simples, la dignité sans contrainte, la cordialité. Tout est porté à l'excès, embelli artificiellement ; tout prend les proportions du grandiose ou bien est rendu obscène à dessein et cyniquement vulgaire. Ils ne connaissent pas les fibres délicates du cœur humain, car la vraie nature leur est étrangère. Les vices que leur attribue un de leurs connaisseurs les plus profonds, quand il les accuse d'être « pleins de malice et d'envie, insolents, hautains, désobéissants, sans affection et sans miséricorde » (5), ne les caractérisent que trop bien dans la réalité de leur vie. Nous sommes, il est vrai, habitués à voir beaucoup de mal dans le monde, mais si nous étions obligés de vivre en telle compagnie, nous serions fort étonnés de trouver de pareilles lacunes dans la nature.

2. — Idée qu'on se faisait de la femme dans l'antiquité.

Or ceci se rencontre plus ou moins partout où la morale et la civilisation chrétiennes ne dominent pas les cœurs. Partout, une prévention ou une exagération insupportables nous repoussent tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. C'est en vain que nous cherchons des senti-

(1) Plutarch., *Solon*, 21, 6. — (2) Plutarch.. *Solon*, 6, 6.
(3) Jul. Capitolin. *Gordian*, 16. — (4) *Id.*, 7.
(5) I, Rom., I, 29 sq.

ments vrais et tranquilles, une délicatesse de cœur franche et sincère. Et tout cela se trouve confirmé d'une singulière façon si nous examinons la conduite qu'on tenait vis-à-vis des femmes.

Chez la plus grande partie des hommes et la plupart des peuples, à peu près à toutes les époques et dans l'immense majorité des productions littéraires, quelle que soit l'époque civilisée à laquelle elles appartiennent, on se complait à nous représenter le sexe féminin aussi faible, aussi mauvais et aussi méprisable que possible. Ni le nègre (1), ni le grec (2), ni le musulman (3) ne croient à la vertu de la femme. Tant qu'elle n'est pas liée à un mari, on ne pense rien de bien sur son compte, de même qu'on ne lui attribue rien de mal ; mais elle est abandonnée à sa faiblesse, ou plutôt à l'exploitation de l'homme. Et celui-ci sait bien qu'il prêche en faveur de sa propre passion, quand il parle des privilèges de jeunesse, ou de la faiblesse du sexe faible. C'est pourquoi, les sauvages des temps anciens (4) et des temps modernes (5) s'accordent si merveilleusement sur ce point avec les littératures grecque et moderne. Mais une fois qu'elle a enchaîné son sort à celui d'un homme, ce honteux principe se change aussitôt en profond mépris, en défiance, en jalousie, qui ont presque partout pour conséquence un traitement d'esclave et une étroite séquestration (6). Il ne serait même pas nécessaire d'aller chez les nègres pour trouver des exemples de mauvais traitements et de persécutions, entraînant quelquefois la mort, infligés à une femme, parce que, accidentellement, elle a rencontré un étranger, ou lui a dit un mot en pas-

(1) Andree, *Forschungsr*, I, 382 ; II, 54, 381.
(2) Euripid., *Fragm.*, 110, 417, 880 (Wagner).
(3) Maltzan, *Reise nach Südarabien*, 96.
(4) Herodot., 1, 93, 4 ; 5, 6, 1. Pompon. Mela, 2, L., 4.
(5) Trollope, *Australia*, (Tauchnitz), III, 258 ; Andree, 2, 356 ; Waitz, *Anthropologie*, II, 112, 438, 522 ; III, 111, 382, 423 ; IV, 278 ; V, II, 105 ; VI, 122, 630, 774.
(6) Plutarch., *Themistocl.*, 26, 4.

sant (1). Quelles moqueries, quel avilissement, quels soupçons, ce jugement indigne et bas a fait tomber sur les femmes dans toutes les littératures! Les femmes sont aussi un des thèmes principaux où nos spectacles et nos romans trouvent leur repoussante pâture. Ce sont elles qui en renouvellent sans cesse la vogue dans le monde. Et, chose remarquable, l'intérêt n'est peut-être pas moindre chez les femmes que chez les hommes. Le charme de la sensualité ne perd jamais son attrait. Il est, et demeurera naturellement le motif principal pour lequel ce sujet aura toujours des charmes. Ce qui le produit chez l'homme, c'est le doux plaisir que lui cause une secrète complaisance en lui-même, et l'orgueilleux mépris avec lequel il traite la femme. Pour celle-ci c'est l'aiguillon d'une colère amère, d'une vengeance impuissante, précisément comme si pour jouir convenablement de la sensualité, cette sensualité devait prendre pour l'homme quelque chose de plus doux, et pour la femme revêtir un caractère particulier d'amertume.

3. — La galanterie romantique. D'un autre côté, il est une fausse galanterie qui va jusqu'à considérer la femme comme un ange, comme une déesse, ou qui veut du moins la faire passer pour telle. Cette erreur est, dans son origine, une création des faux Romantiques du moyen-âge.

C'est en vain que, dans toute, l'antiquité, nous cherchions une seule trace de cette tendance. Même les désordres auxquels Périclès donna lieu par sa conduite scandaleuse ne souffrent aucune comparaison avec cette galanterie. Le paganisme dans son existence tout entière est tellement lié au mépris et à l'abaissement de la femme, que jamais on ne constate chez lui la moindre disposition à la relever. Le souvenir de cette vérité primitive, que la malédiction pesait sur la femme, avait dégénéré jusqu'à produire en lui cette conviction que le sexe féminin tout entier était maudit. Le Christianisme dut

(1) *Sammlung aller Reisebeschr.*, Leipzig, 1749, IV, 316, 367, 657.

commencer par faire disparaître cette prévention; il lui fallut relever la femme de son abaissement, et préparer dans les esprits l'accès à cette idée, que le respect était dû aussi au sexe faible. C'est alors que l'homme, qui ne peut accepter aucune vérité sans la défigurer et l'exagérer à sa manière, fit sortir de celle-ci, pourtant si consolante, ces idoles qui ont causé tant de maux depuis les jours du moyen-âge. Heureux encore, quand ces chevaliers « fous », comme on les qualifiait si bien, ressemblaient à un Erec ! Heureux, quand oublieux de l'honneur, du bien et du devoir, ils servaient en esclaves les idoles de leur imagination, au milieu des roucoulements, des chants et des ineptes folâtreries dont la cour du roi Artus était l'école (1). Le type d'un tel fou, ayant perdu le sens et l'honneur, est notre Ulric de Lichtenstein, ou, pour prendre un exemple moins choquant, Gamuret, le père de Parcival. Il ne connaît ni la nature de son caprice, ni où il le pousse. Mais son cœur se dilate constamment; il lui faut parcourir le monde, pour conquérir les saluts des belles dames (2). Sa vie était la vie des femmes (3). C'est là seulement que ses ancres rencontrent un terrain solide (4). Aperçoit-il un jour une noire mauresque? Il ne peut en fermer l'œil, ni le jour ni la nuit. Il se tord comme une corde, ses membres en craquent et sa poitrine se courbe comme le bois d'une arbalète (5). Puis, après quelques jours il se fatigue de cette perle précieuse où brillent toutes les vertus, et il la quitte secrètement comme un voleur. Finalement on grave cette inscription sur son tombeau : « Les femmes lui causèrent les plus amers tourments (6) ». Il semblerait que la folie de l'immortel don Quichotte, le chevalier à la triste figure, et le plus inoffensif des fous, ne serait pas complète s'il

(1) Hartmann von Owe, *Erec.*, 2965 sq.
(2) *Parcival*, 8, 11 sq. (Bartsch, 1, 221 sq.).
(3) *Parcival*, 29, 14 (Bartsch, 1, 856).
(4) *Parcival*, 14, 29 sq. (Bartsch, 1, 419 sq.).
(5) *Parcival*, 35, 21 sq. (Bartsch, 1, 1041 sq.).
(6) *Parcival*, 109, 20 (Bartsch, 2, 1094).

n'avait pas sa merveilleuse et incomparable Dona Dulcinée de Toboso, pour l'honneur de laquelle il se livrait à toutes ses extravagances. Mais peu lui importait, si celle-ci était représentée par une fille de paysan qui n'avait jamais entendu parler de lui ou par une servante encapuchonnée. Il est vrai que ce ne sont pas là des crimes ; mais quelle atteinte cette folie ne porte-t-elle pas à la fidélité, à la pureté du cœur et au devoir ! A quels meurtres secrets, à quels malheurs pour les familles et pour des pays entiers, ne conduit-elle pas très souvent ! Là on oublie tout : honneur et vertu, soins dûs aux parents, vocation, âme et bonheur, pour conquérir un sourire, un regard, un merci méprisant de la part d'une créature qui, comme Orgeluse, met toute sa joie à humilier le pauvre fou par des railleries malsonnantes, par des plaisanteries malicieuses. Elle le laisse se morfondre, comme le hanneton aux mains d'un enfant, puis pour le récompenser de toutes les peines qu'il s'est imposées, elle finit par le rejeter avec un froid dédain, comme elle fera à dix autres s'ils se présentent. Autrefois, dans le paganisme, la femme n'était que l'esclave de la passion de l'homme. Dans cette galanterie romantique, c'est l'homme qui semble être sur la terre uniquement pour servir d'esclave à sa propre passion et à la passion de la femme. Il s'oublie et se dégrade à tel point qu'il n'a même plus l'idée de la bassesse de sa situation.

« Elle est fière de son empire ; lui, l'est de ses fers.
Elle ne voit qu'elle-même, il ne voit qu'elle :
Tourne, lui dit-il, ah ! tourne sur moi ces regards
Qui portent dans mon âme l'ivresse du bonheur (1) ».

4. — Conséquences de cette idée.

Il est inutile d'insister longuement pour démontrer que si le monde fait fausse route, c'est grâce à ces deux absurdes contre-sens. Ni l'homme ni la femme n'ont trouvé le juste équilibre dans leur situation, et tous deux doivent pareillement expier le crime d'avoir bouleversé la nature. Quand l'homme s'est une fois habitué à

(1) Tasse, *Jérusalem délivrée*, 16, 2.

ne pas voir dans la femme une compagne de sa vie, de même condition que lui, mais seulement un être de condition inférieure, une esclave, quelquefois même une bête de somme, sur laquelle il se décharge de tout travail, de tout fardeau, en un mot, de tout ce qu'il trouve trop fatiguant pour lui-même, ou incompatible avec sa dignité, son égoïsme n'a plus de bornes. Il grandit chaque jour, à tel point qu'il devient son tourment et celui de tous ceux qui habitent avec lui.

On n'a qu'à suivre les Grecs et les Romains dans leur vie, ou, chose qui malheureusement nous touche de plus près, à soulever un des coins du voile transparent qui couvre la vie privée d'un grand nombre d'hommes de notre entourage; et les exemples seront plus que suffisants. Il n'est pas d'esclave nègre qui tremble plus fort devant son maître que ne le font bien des femmes, avec leurs enfants, devant le chef de la maison. Quoi qu'elles fassent, ce n'est jamais bien fait. Osent-elles hasarder un mot d'excuse ? Dans son aveugle fureur, le tyran domestique fait voler la vaisselle en éclats. Gardent-elles le silence ? Leur insensibilité le met en rage. Lui donnent-elles raison ? Il tempête contre leur manque d'intelligence et leur témérité à vouloir s'occuper de choses auxquelles elles n'entendent rien. Oh ! qu'elles sont nombreuses les maisons, et non seulement les maisons des hommes de moyenne condition, mais les demeures de personnages qui répandent autour d'eux un brillant éclat, qu'elles sont nombreuses les maisons dont les salons présentent à l'étranger les dehors de l'amabilité la plus grande, mais où règne un despostisme que ni la rigidité romaine, ni la cruauté orientale n'auraient su rendre plus lourd ! En pareil cas, qui pourra blâmer la femme que ne protège point une vertu héroïque, une religion véritablement solide, si elle devient une mégère ? Alors, plein de complaisance personnelle, et de mépris pour cette infortunée créature, l'homme dit à l'homme :

« Ne donne jamais un bon conseil à la femme ;
Elle ne pense qu'à mal faire (1) ».

Et la femme, qui a des yeux et qui voit ce que l'homme se permet, la manière dont il ne prend conseil que de lui-même, lui qui la traite d'une façon si méprisable, doit recevoir de sa part non seulement des conseils; mais des ordres impérieux ! Mais, est-ce que le mépris n'éveille pas le mépris ? Le dédain n'engendre-t-il pas la révolte ?

Est-ce la femme qui est la seule coupable dans toutes ces scènes tristement tragiques que nous rapporte l'histoire de la famille? Qui endurcit sa nature si sensible et si douce au point de lui faire considérer le poison et le poignard comme les seuls moyens capables de la tirer de cet état? Les railleries peu nobles que l'homme fait sur sa faiblesse, et contre lesquelles elle ne sait pas se défendre, commencent par l'aigrir. Et quand une fois la femme est aigrie, sa nature est bien près d'être gâtée. Mais, s'il lui faut encore renfermer cette amertume dans son cœur, sa corruption complète est inévitable. Que le sentiment de la vengeance finisse par s'éveiller en elle, on voit alors paraître une passion dont la femme, dans sa faiblesse, s'affranchit moins que toute autre et qui la poursuit jusqu'à ce qu'elle l'ait assouvie.

5. — Conséquences de cette galanterie.

Mais pires encore sont les conséquences qui résultent de la façon opposée de traiter la femme ; c'est-à-dire de la fausse galanterie. La raison d'être et le but de celle-ci ne sont pas autre chose que la sensualité.

Le mépris de la femme, dont nous venons de parler, se résout, lui aussi, finalement dans le plaisir sans frein et inassouvi. L'aveu, que nous avons recueilli plus haut de la bouche de Metellus Numidicus le proclame ouvertement. A peine risquerions-nous de commettre une erreur en affirmant que cette haine déraisonnable pour la femme, que ce mépris mensonger pour le sexe faible, se résout toujours dans la grossière plaisanterie que le chœur des vulgaires Satyres exprime chez Euripide.

(1) Menander, *Incert.*, *Fragm.*, 156.

« O ! plût aux dieux que sur ce vaste monde
Il n'y eût de femmes que pour moi (1) » !

La fausse galanterie agit avec beaucoup moins de détours. Si une femme a tant soit peu de délicatesse, elle doit se détourner avec dégoût de ces hommages qui lui sont décernés par une hypocrisie sensuelle. Ils sont trop exagérés pour ne pas trahir immédiatement le but qu'ils visent. Lorsque le flatteur fait bonne mine à quelqu'un, c'est uniquement pour l'exploiter à son avantage. Parvient-il à ses fins ? Il ne peut rire assez de la naïveté de ses dupes ; c'est tellement évident, qu'on peut poser en principe qu'une flatterie est d'autant plus transparente qu'elle est moins délicate. Si une femme, si une jeune fille ne voit rien quand des flatteurs s'attachent à elle avec une importunité choquante, alors ou bien un léger nuage d'orgueil a déjà voilé son regard, ou bien le doux aiguillon de la sensualité a déjà émoussé la sensibilité de ses nerfs, si capables cependant de recevoir les impressions du danger qui la menace. Mais l'homme connaît bien le côté par où la femme est le plus accessible, le côté de la frivolité. Et c'est par là qu'il la saisit. Tant que la femme n'est pas tombée, elle tient à son honneur. Il faut donc commencer par la corrompre en la prenant par son côté le plus faible. La vanité en fournit un moyen facile, si on a soin de l'alimenter en elle de manière à exciter en même temps la sensualité.

Montrer comment cette double fin est atteinte par la fausse galanterie n'est pas difficile. En pourrait-il être autrement avec une faible femme privée de tout secours, si on lui trouble la tête et le cœur par une conduite ou un langage tendant à la convaincre qu'il n'est pas d'être plus élevé qu'elle ? Les choses sont quelquefois poussées littéralement jusqu'à l'idolâtrie. On n'a pas honte d'employer et d'accepter les expressions blasphématoires, d'adoration et de déesse. On plie les genoux, et on les laisse plier devant soi ! Si de telles exagérations ont

(1) Euripides, *Cyclops*, 186, sq.

troublé la tête à des esprits supérieurs comme Alexandre et Tibère ; on ne peut exiger qu'une femme, si forte soit-elle, ne succombe pas à la tentation, qu'en définitive elle ne pense d'elle-même !

« Il est un petit monde que les sages
Ont appelé l'homme : Eh bien ! je le domine.
Mais au-dessus de ce tourbillon terrestre,
Il est un ciel, et c'est mon lot divin.
Car si les hommes forment un monde,
La femme, elle, est un petit ciel (1) ».

Puis quand l'homme a corrompu les femmes, il s'en va, l'air pensif et chagrin, le front plissé de rides, mettant sottement sur leur compte la noire mélancolie qui le ronge, et se dit intérieurement :

« Elles veulent toutes régner,
Et de fait elles règnent.
Nous ne sommes hélas ! que leurs instruments.
Nos pensées les plus viriles
Sont souvent détruites par une femme (2) ».

6. — Idée que les Germains se faisaient de la femme.

En cela, il n'y a rien qui doive nous étonner, rien dont nous devions nous plaindre. Ce n'est que justice et raison ; car on est puni par où l'on pèche (3) ». Si c'est l'homme qui a corrompu la femme, c'est par elle qu'il doit être châtié. Veut-il, au contraire, voir la femme à la place qui lui convient ? Il n'a qu'à seconder loyalement la doctrine et la force qui seules, parmi toutes les forces et toutes les doctrines civilisatrices ont donné à la femme la véritable situation qui lui a été assignée par la nature. Et cet honneur revient sans contredit au Christianisme seul.

Un sentiment mal placé d'orgueil national se fait un plaisir d'enlever cet honneur au Christianisme pour attribuer à l'esprit moderne, et particulièrement aux Germains, le mérite d'avoir relevé la femme de l'abaissement dans lequel les Anciens l'avaient jetée. C'est

(1) Calderon, *Das grosse Welttheater* (Eichendorff, Sæmmtliche Werke, V, 46.
(2) Cid (Herder), 12. — (3) Sap., XI, 17.

bien à tort. Plusieurs fois déjà, nous avons constaté que le prétendu respect, dont jouissait le sexe faible chez les Germains, n'était pas si grand qu'on le pense ; et qu'il reposait uniquement sur certaines considérations politiques, et sur une terreur superstitieuse. Il est vrai que, dans le droit alaman et bavarois, on paie un « wergeld » double pour une injure faite aux femmes, parce que, étant sans défense, elles ont droit à une double protection ; et qu'elles perdent ce privilège aussitôt qu'elles recourent aux armes de l'homme. Or, chacun peut constater que cette pensée n'est pas de provenance païenne. C'est une idée chrétienne. Par contre, ce qui est vraiment germain, c'est cette coutume analogue, qui existe dans le droit ripuaire et presque partout, de payer une amende au moins double de celle d'un homme pour une jeune fille ou pour une femme, tant qu'elle est capable de donner des enfants. Plus tard l'amende est égale à celle d'un homme ; ce qui démontre clairement que cette estime ne portait pas sur la femme elle-même, mais concernait simplement l'espérance de l'Etat à des citoyens futurs (1). C'est aussi la cause pour laquelle l'Indien punit plus sévèrement le meurtre d'une femme que celui d'un homme : il mesure sa valeur d'après le travail qu'il lui donne à faire, et d'après l'espérance qu'il a d'en avoir des enfants (2). Donc, toutes les marques de respect qui sont décernées à la femme ne la concernent pas directement ; son erreur donc serait très grande si elle rapportait à sa personne tous les hommages qui lui sont rendus. C'est ainsi qu'on dit du paysan français qu'il exempte la femme de tout travail tant qu'elle est jeune fille, pour conserver la fraîcheur de son teint ; et qu'il l'attelle devant sa charrue, une fois qu'elle est devenue mère (3).

(1) Grimm, *Deutsche Rechtsalterth.*, 404 ; Ruckert, *Culturgeschichte*, I, 104. Pfahler, *Geschichte der Deutschen*, I, 51, sq.

(2) Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker*, III, 100 sq.

(3) Rossbach, *Geist der Geschichte*, II, 395.

7. — Doctrine surnaturelle du Christianisme sur la femme.

En conséquence, le Christianisme n'a pas beaucoup à redouter la concurrence en cette matière. Si l'on cherche le respect de la femme, c'est-à-dire le vrai respect qui ne l'avilit pas, on ne le trouve qu'au sein de la Révélation surnaturelle.

Dans les temps anciens, le Judaïsme seul a gardé le respect de la femme. Dans les temps modernes, il n'y a que le Christianisme. Le premier ne l'a gardé qu'à moitié ; le second l'a gardé tout entier. « Dieu, dit l'acte saint et authentique que nous possédons sur les premiers commencements du genre humain, créa d'abord l'homme seul. Or, tout ce que Dieu avait fait jusque-là était bien ; mais il n'était pas bon que l'homme fût seul ; alors Dieu lui créa une aide semblable à lui (1) ». Dans ces paroles, se trouve exprimée une triple vérité. La première, que l'homme ne doit jamais pousser l'orgueil jusqu'à dire qu'il se suffit à lui-même. La seconde, qu'il doit nécessairement reconnaître dans la femme une compagne de sa vie. La troisième, que la femme, de son côté, doit savoir qu'elle a été créée pour être l'aide et le soutien de l'homme. Celle-ci n'est pas un être d'une nature inférieure ou supérieure à la sienne, mais elle est semblable à lui, elle est tirée de sa nature, elle est « l'os de ses os, la chair de sa chair » (2) ; et, quoiqu'elle soit plus faible, elle est en tout cas « créée à l'image de Dieu » (3). Comme l'homme, elle a reçu en partage la raison, la conscience et la liberté. De plus, Dieu bénit l'homme aussitôt qu'il eût créé la femme (4). Il ne prononça aucune parole d'éloge ni sur l'un ni sur l'autre, car ils étaient libres et devaient avant tout se perfectionner par l'usage de leurs propres forces. Il leur donna sa bénédiction ; et cette bénédiction, il la donna

(1) Genes., II, 18.
(2) Genes., II, 23. Augustin., *Civ. Dei*, 12, 27, 1. Thomas, 1, q. 92, a. 2.
(3) Augustin., *Genes. ad Lit.*, 11, 42, 58. Thomas, 1, q. 93, a. 4, ad 1.
(4) Genes., I, 28.

non pas à une seule partie, ni à chacun d'eux en particulier, mais à tous deux et en même temps (1).

Le péché originel n'a rien changé dans ces rapports établis par Dieu. Il est vrai que la femme est tombée la première ; mais le séducteur s'en empara, parce qu'elle était la partie la plus faible (2).

Non seulement elle est tombée ; elle est aussi devenue un instrument de séduction. Mais l'homme est tombé, lui aussi ; et parce qu'il était plus fort, qu'il violait de plus grandes obligations envers lui-même et envers la femme, sa responsabilité en est augmentée d'autant, quand même la faute de la femme est plus considérable (3). C'est pourquoi, l'homme n'a pas le droit d'opprimer la femme, en invoquant la chute comme raison de cette oppression. Il devrait plutôt se taire sur un fait dans lequel il a une culpabilité personnelle, et qui certes ne lui fait pas grand honneur.

Les deux parties ont également participé à la grâce de la Rédemption ; mais elles n'y avaient pas plus de droit l'une que l'autre. Seulement, la femme lui doit de plus grandes actions de grâces, parce qu'avant elle, l'oppression dans laquelle elle gémissait était plus grande. Auparavant, c'est à peine si elle entrait en ligne de compte comme partie de l'humanité. Maintenant, ce n'est ni l'homme ni la femme qui valent quelque chose, mais ce sont les deux, « formant une seule personne dans le Christ » (4). Tous deux sont appelés à une même fin parfaite et bienheureuse, tous deux ont la même grâce qui leur rend possible l'accès de ces deux sommets. Enfin, tous deux ont la même raison de se glorifier, l'homme, de ce que Dieu a pris sa nature, la femme de ce qu'elle la lui a donnée dans la personne de la Mère de Dieu (5).

(1) Ambros., *Institut. virg.*, 3, 16, 17, 22.
(2) Augustin, *Civ. Dei*, 14, 11, 2.
(3) Thomas, 2, 2, q. 163, a. 4. — (4) Gal., III, 28.
(5) Augustin, S. 190, 2.

8. — Culte rendu à Marie et honneur rendu à la femme.

Avec ces considérations, nous avons atteint la raison vraie, et la raison la plus profonde qui explique le respect chrétien et la vénération chrétienne pour la femme. Ici, c'est encore le même phénomène que nous avons toujours constaté. Cette fois encore, l'ordre surnaturel devait se manifester dans toute sa splendeur pour que l'homme apprît à connaître la nature sans préjugé. Ce n'est que par le culte rendu à Marie, que s'explique le grand respect dont le Christianisme a entouré la femme. Il n'y a pas de doute que, même en dehors de cette considération, la femme eût trouvé chez lui des ménagements et de la pitié, parce qu'elle est, par nature, la partie la plus faible, et que le péché l'a blessée profondément. Mais les ménagements et la pitié ne sont pas encore le respect. Le respect chrétien pour la femme est plus qu'une condescendance compatissante ou qu'un ménagement plein de miséricorde. C'est ce que nous pouvons déjà constater par la sévérité avec laquelle les Docteurs chrétiens la traitent très souvent. Plus d'une fois, on a été choqué des jugements sévères qu'ils ont porté sur les fautes du sexe féminin. Faut-il voir dans cette conduite une marque de l'estime que la Révélation a donnée à la femme? Sans aucun doute, et non seulement une marque de grande estime, mais une marque de confiance et de respect. Là où l'on veut rabaisser la femme jusqu'à en faire un facile instrument de sensualité, là aussi on la flatte avec une douceur écœurante, on divinise ses défauts. Soit ménagement, soit amour aveugle, on passe tout à un malade atteint d'un mal incurable ; et il n'est rien qu'on ne fasse pour conserver un joujou qu'on aime. Mais l'esprit chrétien ne considère la femme ni comme une malade incurable, ni comme un joujou, ni comme un instrument de plaisir sensuel.

Il enseigne qu'on ait pour elle un sentiment noble et fort, qu'on la respecte et qu'on prenne soin de son honneur. Et dans tout cela, son intention est sincère. C'est pourquoi il se montre si sévère et si empressé pour que

la femme se rende digne de l'honneur qu'il veut lui conférer. Plus le Christianisme l'a relevée au-dessus de son niveau naturel, plus aussi il a le droit de lui dire la vérité, et de lui indiquer la fin magnifique vers laquelle elle doit monter, en l'exhortant à corriger ses défauts naturels, qui certes sont loin d'être petits. C'est ainsi qu'il la fait participer à l'honneur et à la dignité de Celle qui est le plus bel ornement du sexe féminin, la Mère de grâce, la Reine de tous les rachetés. Mais pour avoir droit à participer à son honneur, chaque femme doit aussi participer à ses vertus de prédilection. Aussi, la première prescription que la doctrine chrétienne fasse à la femme, est d'aller à l'école de Marie, la Mère du Seigneur, le miroir de toutes les vertus (1), pour y apprendre les vraies vertus féminines (2). C'est alors seulement qu'elle peut revendiquer une participation à l'honneur que Marie a conquis à son sexe. Dans la personne de Marie, toutes les femmes ont un modèle magnifique de la vie qu'elles doivent mener; et supposé qu'elles fassent tous leurs efforts pour l'imiter, c'est là qu'elles trouvent la raison du respect que leur accorde le Christianisme (3).

9. — Déférence que la Chevalerie avait pour les femmes.

C'est le seul point de vue auquel il faut se placer pour porter un jugement juste sur le service des femmes au moyen-âge chrétien. On a émis sur ce chapitre les opinions les plus diverses, qui ont servi de thème à toutes sortes d'accusations contre le Christianisme. Le Christianisme, disent les uns, n'a rien à faire avec le respect dont le moyen-âge a entouré la femme ; tout au plus l'a-t-il appris des Germains (4). Mais nous savons déjà à quoi nous en tenir sur ces qualités qu'on veut prêter aux Germains. Nous avons très peu de chose à apprendre de ce côté.

(1) Ambros., *De virginib.*, 1, 2, 15.
(2) Ambros.; Luc II, 8; Augustin., S. 51, 18.
(3) Cfr. Augustin., *Sanct. virginit.*, 5.
(4) Joh. Scherr, *Deutsche Cultur und Sittengeschichte*, (6) 64.

D'autres prétendent que le service des femmes, pendant le moyen-âge, non seulement n'a rien de commun avec la prétendue estime que les Germains avaient pour cette portion de l'humanité, mais qu'il est en opposition la plus complète avec elle. C'est plutôt une dérivation de la galanterie sensuelle de la France méridionale, galanterie avec laquelle le grand respect germain à l'égard des femmes est incompatible (1). Or cette seconde affirmation est aussi fausse que la première.

Au moyen-âge et au temps de la chevalerie, il y avait, le monde des romans excepté, tout aussi peu de purs anges et de purs démons qu'autrefois. Toujours et partout, le bon grain et l'ivraie ont été mélangés ; toujours et partout, les citoyens de Babylone et les citoyens de la cité de Dieu se sont croisés dans une cohue étrange à travers les mêmes rues, ont revêtu les mêmes habits, et se sont coudoyés aux mêmes solennités. Nulle part, nous ne voyons mieux cette confusion, qu'en considérant la chevalerie du moyen-âge. Ici, ce qui frappe immédiatement les yeux, c'est une tendresse et une élévation de sentiments admirables, à côté de la barbarie la plus grossière. L'Evangile de la chevalerie, le magnifique Parcival du grand Wolfram d'Eschenbach, a dépeint tout cela d'une manière incomparable. Or, en nous mettant sous les yeux cette marche côte à côte de la chevalerie chrétienne et de la chevalerie profane, il nous donne en même temps des indications qui nous permettent de pénétrer dans ce dédale apparent. Que l'idéal de la chevalerie tombée en décadence fut en réalité la galanterie envers les femmes, sous sa forme la plus mauvaise, il n'y a pas lieu d'en douter un seul instant. C'est la raison pour laquelle nous en avons fait le tableau précédemment. Mais nous devons aussi croire Parcival, quand il nous dit que l'idéal du véritable chevalier chrétien était tout autre.

(1) Holtzmann, *Germanische Alterth.*, 169.

Autrefois, au déclin de la chevalerie, Parcival lui aussi, comme Gamuret, souffrit et combattit pour l'amour purement sensuel (1). Mais, quand il eut trouvé une voie meilleure, il combattit pour le saint Graal, et ce qu'il fit, tous les chevaliers chrétiens le firent. Feirefiss dit la même chose :

« Richesse et amour pour les femmes
Sont loin de ma pensée.
Je veux m'élancer dans la mêlée,
Combattre au service du Graal.
Plus jamais ne combattrai pour les femmes ;
Une d'elles m'a jadis brisé le cœur.
Cependant, je ne leur garde pas rancune,
Mais ce en quoi j'ai failli, plus jamais ne le ferai (2) ».

Voilà certes un langage noble et mesuré. Et il tint fidèlement sa promesse :

« Désormais, il unit en lui la force et la chasteté ;
Il rompit plus d'une lance pour obéir au devoir,
Pour l'honneur du Graal et non pour le service des femmes (3) ».

Donc, par le fait même que quelqu'un se consacre à la chevalerie chrétienne, il ne renonce pas au service des femmes. Mais, ce que le culte chrétien de la femme a tout d'abord en vue, ce n'est pas la beauté sensible ; il se contente de rendre hommage à sa vraie dignité et à sa vraie valeur. Et cette valeur et cette dignité, ce n'est pas sur son visage qu'il les trouve ; c'est dans son cœur :

« Pour la femme qui pense et qui agit en femme,
Je ne m'inquiète pas si son visage est beau,
Si sa poitrine est séduisante.
A l'intérieur, son cœur est bien gardé,
Et les expressions manquent pour la louer » (4).

En second lieu, par son serment, le chevalier s'est engagé solennellement au service et à la défense des faibles. De là vient qu'il se croit aussi obligé au service des fem-

(1) *Parcival*, 179, 24 (Bartsch 4, 12.)
(2) *Parcival*, 829, 14 sq. (Bartsch 16. 1004.)
(3) *Parcival*, 823, 24 sq. (Bartsch 16, 1104 sq.)
(4) *Parcival*, 3, 20 sq. (Bartsch 1, 80 sq.)

mes. Ce service, ce n'est pas pour lui qu'il le désire ; mais ce qu'il veut, c'est se consacrer à la défense de leur vertu en péril et de leurs droits opprimés (1).

« Noble chevalier, aie toujours les yeux fixés sur la grandeur de ta dignité,
Et revêts ta vie de l'habit de l'honneur,
Parce que c'est à toi qu'ont été confiés et l'honneur et la gloire.
Rends-toi digne de ce bouclier que tu portes, et montre que ton glaive est béni.
Sois le rempart de la paix, dans les champs, dans les forêts et sur les chemins.
Qu'à ton seul aspect l'injustice frissonne ;
Que ton unique trésor soit la douceur et la vaillance ;
Prête volontiers ton aide à la veuve et à l'orphelin.
Ici, lutte pour la gloire, là, lutte pour le repos,
Et agis de telle sorte qu'en fait d'honneur,
On ne te considère jamais comme un nécessiteux.
Combats librement le combat de la vertu,
Et qu'on te voie toujours digne dans le service des femmes.
Tiens haut la foi jurée du chevalier,
Pour que les nobles dames se réjouissent de toi.
Que la vérité, la chasteté, la pudeur soient suspendues
A ton cou comme une chaîne.
Pratique tout cela en véritable chevalier ;
Alors un jour viendra où le prix de ta valeur,
Ta gloire, reposera sur le lit de l'honneur » (2).

Mais, en troisième lieu, parmi toutes ces considérations naturelles, il reste toujours au chevalier la fine pointe de la pensée tournée vers Celle à qui il a voué tout son enthousiasme : la Très-Sainte Mère de Dieu. Elle porte un nom très court, sous lequel tous l'honorent : elle s'appelle Notre-Dame. Son honneur est l'honneur le plus pur, son service est le vrai service des femmes. C'est une chose touchante de voir comment la chevalerie chrétienne a toujours considéré comme un cri de guerre, auquel aucun homme d'honneur ne peut résister, l'appel au devoir de défendre son nom. Le poète épuise en vain tous les motifs pour réveiller l'enthousiasme mourant, et lancer une nouvelle croisade à la délivrance du tombeau du Christ. Cependant, un dernier lui reste. Il l'expose, et son effet est décisif :

« Oui ! laissez en paix le tombeau et la croix :
Les païens sont allés jusqu'à tenir le langage

(1) Meiszner, 17, 10 (Hagen, *Minnesinger*, III, 107), Singuf. 1 (Hagen III, 49).
(2) Boppe, 1, 18 (Hagen, *Minnesinger*, II, 381).

Que la Mère de Dieu n'était pas une vierge pure.
Ah ! Malheur à celui que n'émeut point une telle parole !
Par quel courant a-t-il été entraîné ? (1) »

C'est de cette source pure qu'a jailli, et que jaillit encore le vrai service chrétien des femmes. Un jour, un illustre fils de chevalier, le doux Henri Suso, une des figures les plus imposantes du moyen-âge, marchait à travers champs. En franchissant un ruisseau sur une étroite passerelle, il se trouva face à face avec une honnête pauvre femme. Elle allait se détourner pour le laisser passer, quand il la prévint et entra dans le courant. Alors la femme surprise lui adressa ces paroles : « Cher Seigneur, que signifie ce que vous venez de faire là ? Comment se fait-il, que vous, honorable seigneur et prêtre, vous vous détourniez si humblement devant moi qui ne suis qu'une pauvre femme ? N'était-il pas beaucoup plus juste que ce fût moi qui vous fisse place ? » Ce à quoi le seigneur répondit : « Chère dame, c'est mon habitude d'être plein de déférence et respect envers toutes les femmes, pour l'amour de la tendre Mère de Dieu ». La pauvresse leva les yeux vers le ciel, et répondit aussitôt : « Puisse cette très digne Mère vous faire la grâce de ne jamais quitter ce monde, et vous accorder en outre quelque chose de cette grâce particulière que vous honorez en nous autres femmes ». Et lui d'ajouter : « Que pour cela, me vienne en aide la très pure Vierge du ciel (2) » !

10. — Les Saints et la délicatesse de la vie de famille.

Il est certain qu'on pourrait mettre au défi le monde tout entier de présenter un exemple de respect tendre et pur envers les femmes, tel que nous l'offre un saint de l'Eglise catholique. En général, si nous voulons la vraie tendresse, la véritable manifestation d'un amour doux et noble pour la chair et le sang, nous devons nous arrêter à nos Saints. Nous ne sommes pas insensibles aux belles effusions que Sophocle laisse s'échapper du cœur

(1) Joannsdorf, 4, 2. (Hagen, *Minnesinger*, I, 323).
(2) *Seuse*, *Leben*, 20. (Denifle, 72, sq.).

d'Antigone et d'Electre ; mais nous voudrions que ce ne fût pas là le seul exemple que l'antiquité ait produit. En tout cas, nous ne faisons certainement pas tort aux Anciens, en disant que nous apercevons dans nos Saints une beauté incomparablement plus grande. L'admirable scène de la séparation de Sainte Elisabeth et de son époux(1) a été assez souvent représentée. La douleur touchante de Saint Louis en apprenant la mort de sa mère (2) est également connue de tous. C'est pourquoi nous n'insisterons pas. Mais le monde connaît moins le cœur si grand et si tendre à la fois d'une autre Sainte, la noble Mathilde, petite fille du grand Witikind, et veuve d'Henri l'Oiseleur. Son cœur n'était rien moins que faible. Dans cette période difficile, dans ces temps d'épreuve, où son fils Othon le Grand faisait le mal, elle supporta tous ses torts avec un courage sublime et fut le soutien de tous ceux qui, comme elle, déploraient ces égarements (3). Mais, à cette force de caractère, elle unit une tendresse qui ravit tout le monde d'enthousiasme et d'admiration touchante.

Elle en avait déjà donné un éclatant témoignage à la mort de son plus jeune fils, Henri, duc de Bavière (4). Néanmoins, là où son courage et son cœur se révélèrent dans une beauté qui surpasse toute limite, c'est lorsqu'elle adressa, pour cette vie, un dernier adieu à son fils le vaillant Othon. L'empereur était accouru de Rome pour la voir encore une dernière fois. A Cologne, elle rassembla tous ses enfants autour d'elle : Othon, le puissant dominateur du monde, l'archevêque Brun et la reine Gerbire. Le vieux Baudry, le précepteur de Brun, vint d'Utrecht pour avoir le bonheur de la voir une dernière fois. Il bénit Mathilde et lui adressa ces paroles :

(1) *Leben der heiligen Elisabeth*, 4393 sq. (Rieger, 187 sq.). Nach Dietrich von Apolda, 4, 3.

(2) Joinville, 2, 25, 224, (Bolland), Guillaume de Nangis, *Annales du règne de Saint Louis*, 1761, 223 sq.

(3) *Vita S. Mathildis*, 3, 14 (Boll. Palmé, Mart. II, 358).

(4) *Vita S. Mathildis*, *id.*, 4, 19 (359).

« Réjouis-toi, très noble reine, Dieu t'a fait une grande grâce. Tu vois maintenant tous tes enfants réunis autour de toi. En toi s'est accomplie la parole du Psalmiste : Puisses-tu voir les enfants de tes enfants ! (1) ». La reine rendit grâce à Dieu, comme d'ailleurs elle le faisait constamment. Alors, elle bénit ses enfants et en particulier l'empereur. Elle leur souhaita toutes sortes de prospérités, leur recommanda d'être fidèles à leurs devoirs, et de protéger l'Église. Puis elle se retira à Nordhausen, son cloître favori, qu'elle-même avait fondé. L'empereur l'y suivit, et demeura sept jours auprès d'elle. Enfin son devoir l'appela ailleurs. Le septième jour, la mère et le fils se levèrent de bon matin, eurent un long entretien dans lequel les larmes vinrent souvent mouiller leurs paupières. Ensuite ils se rendirent à l'Église où ils entendirent la messe. La très digne reine s'efforçait de garder un visage serein, et refoulait jusqu'au plus profond de son cœur le chagrin qui la dévorait. Quand la messe fut terminée, ils vinrent ensemble jusqu'à la porte de l'Église. Là ils se donnèrent le baiser d'adieu. Leur douleur, leurs larmes produisirent une telle émotion chez les assistants, que tous fondirent en larmes. La reine ne faiblit point. Elle accompagna son fils jusqu'à son cheval. Mais quand elle fut de retour à l'Église, elle alla directement à l'endroit même où l'empereur avait entendu la messe, fléchit le genoux et baisa en pleurant la trace de ses pas. Les comtes, qui étaient encore là, ne purent retenir leurs sanglots, et sortirent pour informer l'empereur de ce qui se passait. Celui-ci saute immédiatement en bas de son cheval et revient à l'église, où il trouva sa mère priant et baignée de larmes. Alors, il se jeta à terre, et lui adressa ces paroles : « O très noble femme, par quel service puis-je vous payer ces larmes ? » Et de nouveau ils se mirent à parler, mais leur conversation fut courte ; les larmes oppressèrent leurs

(1) Ps. CXXVII, 6.

voix. Enfin, la noble reine lui dit : « A quoi bon nous lamenter plus longtemps ? Il faut nous séparer. Lors même que nous ne le voulons pas, c'est nécessaire. En nous regardant, nous n'amoindrissons pas notre douleur ; au contraire, nous la rendons plus grande. Allez donc, dans la paix du Christ. Vous ne verrez plus, je le crois, ma face dans cette chair mortelle. Je n'ai rien oublié. Tout ce que j'avais dans l'esprit, je l'ai recommandé à votre fidélité ». Et l'empereur partit. Mais la reine resta et se prépara à mourir (1).

Voilà des cœurs chrétiens. Voilà une femme chrétienne, une famille chrétienne, un amour chrétien de la chair et du sang. C'est une belle nature ; c'est même plus que cela.

(1) *Vita S. Mathildis*, 5, 26, 27 (Mart. II, 362.)

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LES FORCES DE L'HOMME COMPLET.

DEUXIÈME PARTIE

FIN ET VOIE DE L'HOMME COMPLET.

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier (Hte-Marne), 30, passage Verdeau, Paris.

ÉVÊCHÉ
DE
DIJON
✠

Dijon, le 28 décembre 1893.

Monsieur l'abbé,

La prophétie de Notre-Seigneur se vérifie tous les jours sous nos yeux, comme elle s'est vérifiée dans tous les temps depuis dix-neuf siècles. En ordonnant à ses Apôtres de porter aux hommes la parole évangélique, il les envoyait comme des agneaux au milieu des loups ; et l'Eglise a rencontré partout les mauvais traitements que son divin Fondateur avait annoncés.

Mais gloire à Dieu ! L'attaque a provoqué la défense, et longue serait la liste des triomphes que nous devons à nos détracteurs. Si nous pouvons donner notre sang, nous n'avons pas le droit d'abandonner la vérité, parce qu'elle est pour nous le drapeau près duquel le soldat tombe, plutôt que de voir l'ennemi s'en emparer ; la citadelle au pied de laquelle il meurt, mais qu'il ne rend jamais.

Voilà pourquoi l'Eglise ne cesse de combattre pour les éternelles vérités. Sans trêve ni repos, elle fait front aux attaques, d'où qu'elles viennent, opposant sa doctrine à l'erreur, les faits au mensonge et l'histoire au roman.

Dans notre France, il est des hommes également remarquables par le talent et la vertu, qui se sont voués à cette œuvre apologétique avec un rare succès. Leurs noms sont dans tous les cœurs, et nous les aimons comme on aime des fils qui, saintement jaloux de l'honneur de leur mère, ne permettent à personne d'en ternir l'éclat. Les athlètes de cette trempe se rencontrent aussi par delà nos frontières, car le même Dieu qui a placé

des étoiles au-dessus de chaque point du globe, attache, au firmament de tous les peuples, des astres destinés à dissiper les ombres de l'ignorance et de la mauvaise foi.

Vous venez, Monsieur l'abbé, de nous signaler un de ces astres bienfaisants, dont les rayons, avant de parvenir jusqu'à nous, ont traversé la blanche robe d'un frère de Lacordaire ; j'ai nommé le R. P. Albert-Maria Weiss, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, auteur d'un remarquable ouvrage en cinq parties, intitulé : « *Apologie du Christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation* ».

Malheureusement, le P. Weiss est allemand, et, par suite, il n'est pas permis à tout le monde

Non licet omnibus adire.....

d'aborder ses écrits. Ou plutôt, je suis presque tenté de m'en réjouir, puisque c'est à cette circonstance que nous devons la belle et consciencieuse traduction dont vous nous offrez les prémices aujourd'hui.

Déjà vous en avez terminé la première partie, dont le titre : « *L'homme complet* » me semble pleinement justifié. Le savant religieux y soutient cette thèse d'un haut intérêt : toutes les civilisations se sont proposé un *idéal d'homme*, et toutes les morales ont eu pour but de conduire l'homme vers cet idéal. Or, parmi les différentes civilisations, c'est le Christianisme qui, abstraction faite de son côté surnaturel, a présenté l'idéal humain le plus pur ; et, parmi toutes les morales, la morale chrétienne est la seule qui ait permis de le réaliser. Pour le démontrer, il fallait une science peu commune, et le P. Weiss s'est merveilleusement acquitté de sa tâche. Il y a mis hardiment en parallèle avec la morale chrétienne, les antiques morales païennes, d'une part, — et, de l'autre, les morales anti-chrétiennes ; et, de cette étude, il ressort que, sur toute la ligne, l'avantage appartient au Christianisme. Lui seul a proposé à l'homme un idéal en tout

point digne de lui ; lui seul l'a réalisé dans la personne de l'Homme-Dieu ; lui seul, enfin, peut présenter des hommes qui, s'ils ne sont pas complets au même degré que le Christ, se rapprochent, dans la plus grande mesure possible, du véritable idéal humain.

Telle est, autant qu'on peut l'analyser en quelques mots, cette première partie de l'ouvrage du R. P. Weiss; mine abondante d'où les apologistes tireront de vraies richesses ; arsenal où, sans peine ni longues fatigues, ils trouveront des armes variées et solidement trempées, tant pour repousser que pour attaquer l'ennemi.

Grâce à vous, Monsieur l'Abbé, ces trésors d'érudition seront désormais à la portée de ceux, — et ils sont nombreux, — qui ne connaissent point la langue d'Outre-Rhin.

Je m'étonnerais de ce qu'ayant à pourvoir à deux classes, vous trouviez encore le temps de vous livrer à des entreprises de cette envergure, si je ne savais qu'à l'Ecole Saint-François de Sales, la devise est : « *Vive labeur* ! » Vous nous en fournissez une éloquente démonstration, que vous continuerez en livrant, dans le cours de l'an prochain, deux autres volumes à l'impression. Dieu aidant, le reste suivra de près ; et, quand l'œuvre sera terminée, vous serez en droit de vous réjouir, car vous aurez enrichi d'un diamant nouveau la couronne d'une École qui en compte déjà tant, et contribué, pour votre part, à répandre sur notre diocèse une gloire que les illustrations dont il s'enorgueillit ne nous empêcheront pas d'apprécier.

Je vous en remercie très cordialement et vous demande, Monsieur l'Abbé, de vouloir bien agréer, avec mes félicitations et mes encouragements, l'assurance de mes affectueux sentiments.

† F. Henry
Évêque de Dijon.

ERRATA

	au lieu de	lisez
p. 7, l. 22	toutes	tous
p. 13, l. 12 et n. 1.	Kirchenlexion	Kirchenlexicon
p. 18, l. 34	a	n'a
p. 28, l. 16	nous inclinons, nous	nous inclinons-nous
p. 30, l. 18	Ahraham	Abraham
p. 57, n. 2	X, 11 et seq.,	X, Append.,
p. 100, l. 11	la jugent	le jugent
p. 100, l. 32	premières	premiers
p. 101, l. 14	tels	telles
p. 109, l. 2	oubliée	oubliés
p. 109, n. 1	possesua viter	posse suaviter
p. 145, l. 33	préférions	préfèrerions
p. 193, l. 18	Saül	Saul
p. 288, l. 30	éternels	éternelles
p. 288, l. 35	poète, convoquant	poète convoquait
p. 291, l. 37	Edelmam	Edelmann
p. 305, l. 8	de	des
p. 321, l. 27	étonne	étonner
p. 321, l. 34	place	placent
p. 355, l. 15	que	qui
p. 361, n. 3	Theoguis	Theognis
p. 414, l. 6	a	ont
p. 457, l. 20	eut	eu
p. 458, l. 29	axec	avec
p. 473, l. 6	autre	autres
p. 476, l. 20	mêmes	même
p. 485, n. 6	Reschreibung	Beschreibung
p. 494, l. 2	elles laissaient	elles les laissaient
p. 496, l. 8	et lui-même	lui-même et
p. 498, l. 6	leur	sa

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

L'HOMME COMPLET

II

R. P. ALBERT MARIA WEISS
DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

AU POINT DE VUE

DES MŒURS & DE LA CIVILISATION

Traduite de l'allemand sur la 2e édition

PAR

L'Abbé LAZARE COLLIN
PROFESSEUR A L'ÉCOLE SAINT-FRANÇOIS-DE-SALES DE DIJON

L'HOMME COMPLET

II



DELHOMME ET BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS
13, rue de l'Abbaye, 13

LYON
3, avenue de l'Archevêché.

1894

DEUXIÈME PARTIE

FIN ET VOIE DE L'HOMME COMPLET

(*Suite.*)

DOUZIÈME CONFÉRENCE

DEVOIRS SOCIAUX.

1. Mépris qu'ont pour l'homme la philosophie et l'histoire naturelle. Pourquoi des accusations si âpres se sont élevées de ce côté contre le Christianisme ? — 2. Dans l'antiquité, l'homme n'avait de valeur que par rapport au Tout, et non comme individu. L'idée d'humanité chez les Grecs, et le cosmopolitisme stoïcien. — 3. Etroitesse du cœur et inhumanité du patriotisme antique. L'amour du prochain était impossible. — 4. Pourquoi le travail était-il méprisé dans l'antiquité ? Maux causés par cette façon d'envisager les choses. — 5. L'autarchie des Cyniques et des Stoïciens ; l'indépendance chrétienne. Dignité de la personnalité. Indépendance personnelle et liberté. — 6. Nouveauté, raison et importance de l'amour universel du prochain. — 7. Le Christianisme, corporation du monde entier. — 8. L'obligation du travail pour tous. Le travail libre et honorable devenu l'occupation des hommes libres. Essor social imprimé par le Christianisme. — 9. Les vertus sociales des Chrétiens. — 10. Délicatesse de la morale chrétienne.

1.— Mépris qu'ont pour l'homme la philosophie et l'histoire naturelle. Pourquoi des accusations si âpres se sont élevées de ce côté contre le Christianisme.

Si la doctrine du Christianisme ne me défendait pas de faire le mal pour qu'il en arrive du bien, (1) je ne souhaiterais pas de meilleur remède à celui qui est atteint de la maladie de présomption personnelle, que l'étude des œuvres d'un grand nombre de philosophes anciens et de nos naturalistes modernes. Il y apprendrait sans

(1) Rom. III, 8.

aucun doute à n'avoir pas une si haute idée de lui-même. Si seulement, à coté de cela, il n'y avait pas le danger d'apprendre à méconnaître la dignité du prochain ! Si seulement on n'était pas tenté de voir un animal en soi et dans chaque homme ! C'est ainsi que d'après le sophiste Critias, un des trente tyrans, et d'après les cyniques, « les hommes sont par nature semblables à des animaux sans lois et sans gouvernement ; un troupeau sans mariage, sans foyer, sans Dieu et sans mœurs. Ce n'est que lorsqu'une tête, mieux organisée et plus rusée que les autres, a inventé la doctrine d'un Dieu et d'un châtiment, qu'on a trouvé le moyen de les dompter (1) ». « L'état naturel, dit Spinoza, n'est point la paix, mais la guerre ; ce n'est pas l'âge d'or des Anciens, mais un sauvage chaos de passions luttant ensemble (2) ». « Par nature, chacun a le droit de faire tout ce que peut sa puissance (3) ». C'est pourquoi dans le soi-disant état de nature, il n'y a rien qui soit injustice, rien qui soit péché, car le péché n'est pas autre chose que ce à quoi l'homme n'a pas droit. Or dans l'état de nature, le juste est tout ce que l'homme peut (4) ». Sans aucun doute, cela devait le conduire à une lutte perpétuelle, et le réduire à un état d'impuissance, la plus grande qui soit. Il en devait être chez l'homme, comme chez les poissons qui se dévorent les uns les autres, et chez lesquels les plus gros ne font qu'user de leur droit naturel en avalant les plus petits (5) ». Ainsi donc, conclut Hobbes : « tout cela est droit, qui est en notre pouvoir, ou qui nous est inspiré comme ayant trait à notre propre utilité. Ruse et violence sont deux vertus fondamentales. Le mien et le

(1) Brandis, *Gesch. der Entwicklungen der griech. Philosophie*, I, 214 sq. Zeller, *Philosophie der Griechen*, (2) II, I, 232 ; (4) I, 10 11.

(2) Spinoza, *Tract. polit.*, 1, 5 ; 2, 15.

(3) Spinoza, *Tract. polit.*, 2, 4, 5, 8, 18.

(4) Spinoza, *Tract. polit.*, 1, 18.

(5) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, I, II, (2, 1865), 396, 399, 400, 401, 408. Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie*, I, II, Anhang p. XLVII-IL.

tien n'existent pas. Le danger et la crainte d'une mort violente, une guerre de tous contre tous, telle est la vie de l'homme : existence solitaire, sordide et animale (1) ». Et Kant ne sait pas dire autre chose que oui et amen à tous ces principes repoussants (2). Tels sont les enseignements des philosophes sur l'homme, sur les bases et sur les commencements de la société humaine.

Examinons maintenant les doctrines des naturalistes les plus récents, nous serons témoins d'une scène qui soulève en nous une horreur encore plus grande. Si nous ajoutons foi à leurs récits, nous voyons les hommes primitifs se nourrissant de glands, habitant sur les arbres où dans des cavernes comme dans des forteresses inaccessibles, combattre avec les hyènes et les ours pour leur dérober quelques débris de nourriture, ou se défendre avec des massues et des pierres contre leurs semblables, dans la lutte pour l'existence. « Les hommes ont de grosses dents de dogues, dit Darwin, et ils s'en servent comme d'armes redoutables. De l'épaisseur des fourrés, l'homme qui a besoin d'une bête de somme, se précipite sur la femme sans défense, la frappe sur la tête et sur la poitrine jusqu'à ce que toute sanglante, et privée de connaissance, elle se laisse traîner par les cheveux, dans la caverne qu'il habite au fond des bois (3) ». « Pour lui, il n'y a ni vertu ni vice ; il n'y a que l'instinct de penchants impérieux et nécessaires (4) » Peu à peu, les hommes se réunissent en familles par suite des nécessités de la reproduction et des soins mutuels. Plus tard, par motif de protection et de répartition plus commode du travail, ils s'assemblent en troupeaux et en essaims sous la conduite d'un animal chef qui les dirige. Enfin, pour répondre au besoin de se soutenir mu-

(1) Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, 79.
(2) Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3, St. 1, Abth. II.
(3) Lubbock, *Entstehung der Civilisation*, deutsch von Passow, Iena, 1875, 86 sq. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III, 258.
(4) Bastian, *l. c.*

tuellement, et de donner libre carrière à leur instinct pour l'art, ils forment un État. C'est alors qu'ils imaginent un moyen pour se comprendre : le langage, cette vieille machine barbare, qui selon les expressions pleines de mépris employées par Tylor, ne peut être amenée à quelque chose de satisfaisant, que par d'éternels rapiéçages et de perpétuelles améliorations (1). Jusque-là l'homme est obligé de se tirer d'affaire sans langage, avec d'obcures sons, après avoir surpassé les autres créatures seulement par sa plus grande dextérité de mains, et son magnifique génie d'imitation. « Mais même à partir de cette époque, dit Bastian, le meurtre des parents, ou des personnes devenues gênantes par suite de leur grand âge, lui sera non seulement permis longtemps encore comme fruit du développement normal de son esprit, mais il lui sera commandé (2) ». De fait, Caspari a raison de dire « qu'il faut du courage pour regarder en face (3) » des faits aussi crus et aussi révoltants, expressions par lesquelles il désigne ces affirmations qu'il présente avec des airs de conviction solide (4) ». En tout cas, il faut avoir rénié tout sentiment de délicatesse et d'honneur humain, pour trouver du plaisir à des inventions aussi hideuses que celles-ci.

Malgré cela, des hommes de cette trempe, oubliant ce qu'ils viennent de dire un instant auparavant, osent provoquer le Christianisme sur ce terrain et lui dire : « La nature ordonne à l'homme d'être sociable, d'aimer ses semblables, de vivre selon les lois de la justice ; elle lui ordonne d'être pacifique, de faire le bien, d'accorder et de procurer du plaisir à ses compagnons. Mais la Religion lui conseille de fuir la société, de haïr les créatures, de rompre pour l'amour de son Dieu les liens les plus sacrés. Elle ordonne de martyriser, de persécuter,

(1) Horat., *Sat.*, 1, 3, 99. Tylor, *Anfænge der Cultur*, I, 237.
(2) Bastian, *l. c.* III, 262-282.
(3) Caspari, *Urgesch.*, (1) I, 81, 103 sq., 131, 135, 144, 167, 221 sq.
(4) *Id.* I, 131.

de torturer, de mettre à mort quiconque ne veut pas s'y soumettre (1) ». On serait vraiment tenté de s'étonner en voyant de telles contradictions presque dans une seule parole, si l'expérience ne nous enseignait que leurs propagateurs les plus zélés sont trop souvent ceux qui ont le plus de motifs d'être cités au banc de l'accusation. Ce qui devrait plutôt étonner, c'est de les voir porter impunément de ce côté leurs attaques contre la foi chrétienne. Mais nous voyons ici les choses dans leur vraie réalité. Ce soi-disant état de nature existe en réalité partout dans le monde, grâce à l'apostasie des principes chrétiens ; et les hommes ne souffrent que trop de cette défection. Dans cette guerre de tous contre tous, il leur faut quelqu'un sur qui ils puissent se venger. De là vient que c'est une ruse des ennemis de Christianisme de le rendre responsable des maux de la situation existante. Ils savent bien que les masses une fois mécontentes ne posent pas de longues questions, mais déchaînent toujours leur colère sur ce qu'on leur présente comme bouc émissaire.

2. — Dans l'Antiquité l'homme n'avait de valeur que par rapport au Tout et non comme individu. L'idée d'humanité chez les Grecs et le Cosmopolitisme stoïcien.

Cette fois, il faut chercher les coupables parmi ceux qui formulent les plus grandes plaintes contre le Christianisme. Disons-le brièvement et sans crainte : le coupable n'est pas autre que l'humanité toute entière, infidèle aux principes de la révélation divine. Encore à ce point de vue, elle a renié la nature en se séparant de Dieu. « Il n'est aucune créature, dit Saint Augustin, qui, d'après sa nature, soit plus appelée à vivre en société que l'homme, et il n'y en a aucune qui, d'après sa conduite, soit si hostile à toute société. » (2). Toute l'histoire de l'antiquité, est une preuve parlante de ce que nous avançons. Les anciens philosophes ne se lassent pas de décrire l'homme comme un être sociable. Et cependant, les barrières que l'homme à élevées contre

(1) *Système de la nature*, l. 2, ch. 9, *apd.* Valsecchi. *La religione vincitrice*, 1776, I, 182 sq.
(2) August., *Civ. Dei*, 12, 27, 1.

l'homme, la ville contre la ville, le peuple contre le peuple, apparaissent comme une raillerie amère de cette parole. Mais, il ne pouvait en être autrement. Considéré en tant que personne, l'homme n'avait, dans l'antiquité, aucune valeur (1). Cette idée, nous l'avons déjà vu, est une conquête chrétienne. Il n'avait de valeur que comme membre d'un Etat déterminé et limité (2). C'est pourquoi, selon la parole de Cicéron, dans les temps les plus rudes de l'antiquité, chaque étranger était considéré comme « un ennemi » (3) ; et au moins comme « barbare » aux époques postérieures de civilisation. Même, dans les Etats qui étaient plus humains, dans les cités de Sparte et de Carthage, fameuses par leurs xénélasies, l'étranger était sans droits (4). Il n'y a qu'en Judée, où les frontières étaient cependant si soigneusement fermées, pour éviter le mélange avec les étrangers, que l'homme de l'extérieur, séjournant dans le pays, fût traité avec le même droit que l'indigène (5).

A bien examiner, on verra qu'au fond le mépris de l'étranger n'est rien autre chose que l'application logique de ce que les Anciens voulaient désigner par le mot « d'être social ». Les docteurs chrétiens, qui empruntent constamment cette expression à Aristote et à Cicéron, la comprennent évidemment dans un sens plus libre et plus étendu que les Anciens. Tandis que, sous l'influence des idées chrétiennes, les premiers considèrent l'inclination de l'homme a se rapprocher de son prochain comme un instinct de sociabilité et d'amitié, les Anciens, eux, le considéraient comme une disposition a tout autre chose, comme une contrainte ayant pour but la formation de l'Etat (6). « Dénué de secours, privé d'in-

(1) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 280 sq.
(2) Rein, *in Pauly's*, *Realencyclopædie der classischen Altherthumswissenchaft*, V, 1331.
(3) Cicero, *Off.*, 1, 12, 37.
(4) Baumstark *bei Pauly*, III, 1519 sq.
(5) III, Mos., XXIV, 21 ; Cfr. II, Mos., XXII, 21 ; V Mos., X, 19.
(6) Pfeiderer, *Moral und Relig.*, 2 ; cfr. Baumstark, *l. c.*

dépendance personnelle, l'homme, dit Aristote, est encore, plus que les abeilles, soumis à une nécessité de nature qui le force de s'adjoindre à un tout ; car, ce n'est que lorsqu'il est devenu une partie de l'Etat, qu'il peut avoir une valeur morale légitime. » Voilà quelles étaient les doctrines anciennes concernant la société.

Pour mettre, ici du moins, l'antiquité dans un jour plus lumineux, on parle beaucoup de l'idée humanitaire des Grecs, laquelle avait été particulièrement et puissamment favorisée par les conquêtes d'Alexandre. On attache encore plus d'importance au Cosmopolitisme des Stoïciens, qui les premiers ont exprimé clairement les idées de liberté, d'égalité et de fraternité universelle. On témoigne même le désir de considérer cette idée du Christianisme qui a vaincu le monde, l'idée de Catholicité, comme un fruit mûr que ces arbres ont laissé tomber dans son sein. Cependant, examinée de près, cette philanthropie grecque tant vantée n'est pas autre chose que cette justice mesquine qui donne ce qu'elle doit à celui qui fait valoir un droit, et qui donne aussi à celui qui n'a pas de droit strict, quand cela n'exige pas de trop grands sacrifices de sa part, et quand surtout elle a espoir d'être payée de retour (1). Personne, parmi ceux qui avaient une goutte de sang grec ou romain dans les veines, ne pouvait penser à une égalité effective entre tous les hommes, entre le Grec et le Barbare. Et, si les derniers Stoïciens, Epictète et Marc-Aurèle, se servent de semblables paroles, ce sont des paroles auxquelles les faits répondent très mal, des paroles qui ne font que prouver un abaissement considérable de l'esprit antique. Au premier abord, la maxime de l'ancien Portique que : « pour le sage, toutes les distinctions entre Romains et Barbares, entre hommes libres et esclaves, sont supprimées », pouvait avoir une importance plus considérable. Mais on peut l'entendre dans un double sens. Ou

(1) Nœgelsbach, *Nachhomer. Theol.*, 261 sq.

bien c'est un abaissement de la philosophie, et cela signifie que la sagesse n'est pas chose si difficile à acquérir, mais qu'en fin de compte une femme de la halle et un berger thrace peuvent y participer et prendre place à côté du grec. C'est ainsi qu'Epicure du moins le comprenait. Ou bien, selon la pensée des Stoïciens, c'est une élévation démesurément orgueilleuse de la sagesse personnelle. « La philosophie stoïcienne, veulent-ils dire, est quelque chose de si grand, qu'il n'y a qu'un très petit nombre d'hommes qui puisse s'élever jusqu'à elle. C'est pourquoi le nombre des fous est innombrable, et celui des sages si restreint. C'est pourquoi ceux-ci sont une telle merveille que, si un esclave barbare embrasse la sagesse du Portique, il a plus de valeur que mille Grecs atteints de folie (1) ». Or il est clair qu'un tel Cosmopolitisme est tout plutôt que l'Humanité. C'est un mépris de l'homme intentionnel et fondé sur une présomption sans bornes. Quelle en fut la conséquence? Jusque là il n'y avait pas de charité universelle, car ce qui n'appartenait pas au même sang et à la même langue était considéré comme ennemi, étranger et indigne de la vie sociale. Mais il y avait, du moins, une certaine inclination vers les compatriotes et vers les descendants d'une même souche. A la vérité, ce patriotisme étroit des Anciens est une marque de grossièreté morale et de grande barbarie (2). Néanmoins, c'est encore un lien par lequel les individus peuvent former un ensemble et se soutenir mutuellement. Et voici que cette orgueilleuse aristocratie philosophique de la raison fit comme l'enthousiasme humanitaire qui se manifesta chez les Grecs des temps postérieurs ; elle rejeta encore ce dernier motif fondamental de la charité pour une partie des hommes habitant la même patrie. Ainsi donc, à une époque où l'on s'occupe d'autant plus de l'Etat et des lois que la vie est plus privée de satisfactions, et que le sentiment de la

(1) Cfr. Brandis, *Gesch. der Entwickl. der griech. Phil.*, II, 156.
(2) Humboldt, *Reise in die Æquinoctialgegenden*, IV, 16 sq.

communauté et de ses obligations (1) est devenu plus rare, tombent, pour les individus, avec les limites naturelles qui ont maintenu l'amour de la patrie, les derniers liens naturels de l'homogénéité. De là vient qu'à leur place on cherche à mettre des limites arbitraires, des limites qu'on crée soi-même, des limites par lesquelles on espère mieux bannir le mécontentement qu'excitait l'ordre existant. Or ce sont là des aberrations complètes relativement aux obligations envers l'humanité. On peut bien leur donner le nom de Cosmopolitisme; en vérité, c'est la négation de la patrie, l'isolement de tous les concitoyens, pour pouvoir s'affranchir de tout poids incommode imposé par la vie commune. Oui! l'idée d'Etat et de patriotisme, telle que la concevaient les Anciens, n'était qu'étroitesse de cœur et inhumanité. Mais comparée avec cette humanité fausse et entachée de cosmopolitisme, telle qu'elle existait dans les temps anciens et telle qu'on la rencontre dans les temps modernes, elle est encore noble et digne d'estime.

3. — Étroitesse et inhumanité du patriotisme antique. L'amour du prochain était impossible.

Nous sommes les derniers à refuser notre admiration aux grands sacrifices et aux actions héroïques qu'a fait naître le patriotisme des Anciens. Nous admettons volontiers qu'il est sorti d'une conviction sincère ; mais la vérité nous ordonne de dire que si le germe de la vertu antique était en général l'amour-propre, ce fut lui aussi qui fit surtout naître l'amour de la patrie (2). Encore aujourd'hui, le fait ne se rencontre que trop souvent. Sans cela, ce patriotisme ne conduirait pas aussi fréquemment qu'il le fait à un orgueil si raide, et à un mépris si injuste envers l'étranger.

Jadis cependant le cas se présentait sous des couleurs plus vives que maintenant ; et il n'en pouvait pas être autrement. Car, plus l'initiative personnelle est restreinte, plus l'individu est convaincu de sa puissance quand il fait partie d'un Tout grand, respecté et fort, plus

(1) Brandis, *Handb. der Gesch. der griech-rœm. Phil.* III, I, 355.
(2) Wietersheim, *Geschichte der Vœlkerwanderung*, (1), I, 29.

aussi un esprit énergique, libre et indépendant transmet au Tout auquel il appartient, l'orgueil qu'il se permet déjà vis-à-vis de lui-même, illuminé qu'il est par l'éclat dont brille ce Tout. C'est pourquoi, chez les Anciens, l'existence de l'Etat repose généralement sur l'égoïsme national (1) et tire de lui toute sa force. C'est pourquoi on peut dire de leur patriotisme que, dans son étroit manque d'humanité, il fut avant tout le plus grand obstacle qui s'opposait au rapprochement social des hommes. « Le Cosmopolitisme, dit Nœgelsbach, est une chose complètement opposée à l'esprit grec (2) ». Et non seulement, le Cosmopolitisme n'est pas Grec, mais il n'est pas Romain non plus ; et il est en général complètement incompatible avec l'idée d'Etat, telle que les Anciens se la faisaient. Le sentiment politique opprimait le sentiment humain.

Vie, sang, propriété de l'individu et de tous, appartenaient à l'Etat. Existence comme être capable d'être soumis au droit, valeur relativement aux autres, l'homme n'avait tout cela que par le Droit civil dont il jouissait, et ce droit ne dépassait pas les limites de l'Etat auquel il appartenait (3). Sans défense, sans protection, et, qui plus est, sans droit et sans recours contre ses divinités jalouses ; sans valeur aux yeux de l'Etat, et destiné à faire à celui-ci le sacrifice le plus complet de lui-même pour avoir quelque importance, l'homme devait être à ses yeux comme une nullité. Placé en face de ses semblables, il ne pouvait pas s'attribuer plus de valeur qu'il n'en possédait pour sa propre personne, c'est-à-dire aucune. Et, si la réaction contre cette injustice commise à l'endroit de sa propre indépendance le poussait jusqu'au *solipsisme* des Stoïciens et des Cyniques, jusqu'à la suffisance de soi-même la plus exagérée, et même jusqu'à l'idolâtrie personnelle, cela n'était point de nature à at-

(1) Champagny, *Les Césars*, (5) I, 329.
(2) Nægelsbach, *Nachhomer. Theol.*, 298.
(3) Vachsmuth, *Europæische Sittensgeschichte*, I, 105

ténuer le reproche que l'Apôtre fait aux païens : « d'être sans amour (1) ». Pour se servir de l'expression d'un Dahlmann, « il manquait au paganisme des Hellènes, et au paganisme tout entier ce que nous autres chrétiens nous considérons comme une chose naturelle, parce que nous possédons le respect de l'homme : la charité (2) ». Il lui manquait les deux causes principales qui maintenant nous font reconnaître facilement l'égalité avec notre prochain : la croyance que le genre humain descend d'un seul père et d'une seule mère, ainsi que la foi a une vocation de tous à une même fin éternelle (3). Ainsi, l'amour du prochain qui nous semble une exigence de la simple raison et de la nature de l'homme non corrompue était chose impossible au païen, car il lui manquait une condition essentielle pour cela : la conviction de la valeur de la personnalité libre et indépendante de l'individu.

4.— Pourquoi le travail était-il méprisé dans l'Antiquité ? Maux causés par cette façon d'envisager les choses.

De là découle naturellement la seconde raison pour laquelle une vie sociale ne pouvait s'épanouir dans l'antiquité.

De ce que je reconnais la dignité et l'indépendance des droits de ceux qui vivent à côté de moi, il en résulte pour moi nécessairement le devoir, non de restreindre mon activité en moi ou encore dans la collectivité, mais d'en faire profiter chacun des particuliers qui constituent mon prochain. Là où ne se trouve pas cette manière d'envisager les choses, le citoyen pourra faire à l'Etat, par lequel il est quelque chose, et il est tout, ces grands sacrifices dont nous avons parlé ; puis, le moment venu où celui-ci n'exigera de lui aucun travail, il dirigera sur lui-même tous ses soins et toutes ses peines. Il les y dirigera avec d'autant plus d'ardeur qu'auparavant les exigences de la grande totalité lui avaient accordé moins de loisir pour penser à sa per-

(1) Rom., 1, 31.
(2) Dahlmann, *Politik* (2), § 221 sq., p. 216 sq.
(3) August., *Civ. Dei.*, 12, 21,

sonne. Il ne lui viendra jamais à l'idée qu'il doit aussi tourner son attention vers les autres, qui ne se rattachent pas à son propre moi comme parties intégrantes, ou dont il n'attend aucun service.

C'est la raison qui explique le profond mépris du travail dans l'antiquité. « L'oisiveté et l'horreur du travail sont un signe distinctif de l'ancien monde (1) ». En cela s'accordent parfaitement les Indiens et les Perses, les Scythes et les Thraces, les Lydiens, les Égyptiens, et tous ces peuples avec les Grecs et les Romains (2). Les expressions isolées, comme celles dont se sert Hésiode lorsqu'il dit que : « ce qui fait la honte, ce n'est pas le travail, mais l'inactivité (3) », sont si rares et si peu conformes à l'esprit de l'antiquité, qu'elles sont à peine dignes d'attirer l'attention. En cette matière, les peuples les plus civilisés de l'antiquité sont absolument sur le même pied que les peuples les plus grossiers du paganisme moderne (4).

Les Grecs et les Romains ont, pour désigner le travail, un mot qui peut aussi bien signifier nécessité, misère, affliction, tourment, que travail. Travailleurs et ouvriers sont regardés par un Aristote lui-même comme des gens indignes du droit de citoyens, des gens sans noblesse de sentiments, sans aptitude aux vertus politiques (5). Selon Cicéron, il n'est aucun esprit qui puisse se développer par le travail, car le travail est une occupation peu honorable (6) ».

Si l'on veut se rendre compte jusqu'où ce mépris du travail était allé, on n'a qu'à se rappeler le méfiant Domitien relâchant dédaigneusement les disciples de Jé-

(1) Karl Schmidt, *Die bürgerliche Gesellschaft in der altromischen Welt*. (Deutsch von Richard, 55 sq.).

(2) Périn, *Vom Reichthum* (Deutsch, 1866, I, 187-226.

(3) Hesiod, *Op.* 311 (Lehrs).

(4) Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, I, 164 sq. 206, 224.

(5) Aristot., *Polit.*, 3, 3 (5), 1 sq. ; 8, 2, sq. Hermann, *Griechische Privatalterth.*, 211 sq.

(6) Cicéro., *Off.*, 1, 42, 150.

sus, aussitôt qu'il apercevait des callosités dans leurs mains. « Des gens qui travaillent, pensait-il, étaient des gens trop insignifiants pour être capables d'émettre une pensée dangereuse sur son compte (1) ».

Décrire les maux que cette tendance d'esprit a causés à l'humanité, les dépeindre dans toute leur portée, est chose impossible. Le travail, déjà pénible et humiliant par lui-même, rendu maintenant indigne et déshonorant, dépouillé d'estime comme de liberté, dut, selon la très juste remarque de Périn, « causer à la société des préjudices plus grands que l'esclavage sous ses formes les plus mauvaises (2) ». On comprend ainsi très facilement pourquoi il y avait beaucoup plus de gens qui aimaient mieux recevoir un salaire alléchant comme comédiens, comme bouffons ou comme serviteurs du péché, que de s'abaisser à la honte du travail. Celui-là seul pouvait se résoudre à travailler que la nécessité y contraignait, ou à qui toutes les autres issues étaient fermées.

Mais comment les Anciens en vinrent-ils à cette triste situation ? S'il n'est rien qui puisse décider le nègre au travail, (3), nous savons que c'est pure paresse chez lui, et que le climat énervant, sous lequel il vit, offre jusqu'à un certain point une explication et une excuse au fond. Sous d'autres cieux, il se laisse plier et dresser au travail. Mais le nègre des contrées australes résiste avec opiniâtreté (4) aux efforts tentés en ce sens, non seulement par pure paresse, mais aussi en vertu d'un autre principe. Il dit que « c'est le blanc qui doit travailler et non le noir; que le blanc est un être vulgaire, tandis que le noir est un *gentleman* (5) ».

Il en était de même chez les Anciens. Eux aussi se considéraient comme des *gentlemen*. C'est pourquoi, ils

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, 3, 20.
(2) Périn, *Vom Reichthum*, 1866, I, 289 sq., 297 sq.
(3) Schauenburg, *Reise in Centralafrica*, II. 133. — Andrée, *Forschungsreisen in Arabien und Ostafrika*, II, 323, 329, 353.
(4) Trollope, *Australia and New Zealand.* (Tauchnitz), I, 72 sq.
(5) Peschel, *Vœlkerkunde*, 156.

étaient trop grands seigneurs pour travailler. Les documents que Tacite nous a laissés sur les Germains, nous permettent de jeter un coup d'œil sur la véritable cause de cette horreur pour le travail. « C'est chose assez curieuse, écrit-il, qu'on ne leur persuadera pas facilement de mieux aimer labourer la terre que de provoquer leurs ennemis. Cela leur semble paresse et inertie d'amasser par la sueur ce qu'on peut conquérir par le sang. Ils passent beaucoup de temps à la chasse ; mais la plus grande partie à manger avec excès ou a dormir. Les plus vaillants et les plus belliqueux sont inactifs, laissent le soin de la maison, des pénates et des champs aux femmes, aux vieillards, aux faibles de la famille, et croupissent dans le désœuvrement » (1).

Ici, ce n'est pas simplement la paresse qui produit la fuite du travail ; c'est un motif plus profond : l'orgueil, qui craint de trouver en lui un moyen d'abaissement. Certes cela ne se comprendrait pas, si le travail n'était qu'un moyen d'acquisition et de profit. Considéré à ce point de vue, on le tolérerait comme un mal nécessaire. Les stoïciens eux-mêmes laissaient les hommes s'arranger entre eux comme ils l'entendaient sur ce principe : « qu'ils sont nés les uns pour les autres (2) ». Mais le travail est aussi un sacrifice et un renoncement ; il est une donation faite au prochain des forces personnelles et de leurs fruits ; il exige que je descende de mes hauteurs imaginaires ou je règne en dominateur souverain, et comme un seigneur qui se suffit amplement à lui-même. Il me faut d'un côté avouer que ce que je possède, ou veux acquérir, me vient ou me viendra seulement au prix du travail des autres, c'est-à-dire au prix d'une immolation personnelle. D'un autre côté, il me faut admettre que ce dont j'ai besoin, je ne puis me le procurer par moi seul. Il y a donc dans le travail un grand renoncement personnel, et l'aveu que je ne suis pas meil-

(1) Tacitus, *Germania*, 14, 15. — (2) Cicero, *Off.*, 1, 7, 22.

leur qu'un autre, en même temps que je reconnais le prochain comme possesseur des mêmes droits que moi, et même comme ayant des prétentions à mes services.

Or cette pensée était intolérable aux Anciens. Et ici nous ne voulons pas faire allusion aux esprits ordinaires et communs, qui se trouvaient en possession de la puissance et de la richesse, qui ne vivaient que pour leur plaisir, sans penser qu'eux aussi avaient des devoirs à remplir. Nous ne voulons point parler non plus de l'outrecuidance et du mépris général de toute obligation envers les autres, dans lesquels se complaisait la foule des rudes Stoïciens et des Cyniques. Mais même les meilleurs parmi les philosophes croyaient avoir dit quelque chose de grand, quand ils avertissaient l'homme de ne pas se commettre avec d'autres hommes, et de ne pas s'ingérer dans leurs affaires. « Ne te laisse émouvoir par rien ; que rien au monde ne te fasse sortir de ton repos, de ta dignité, du souci que tu as de toi seul ; tu te suffis à toi-même. » Tel est l'éternel thème de cette philosophie de l'égoïsme. « Le monde tout entier n'est qu'une vaine imagination, dit Marc-Aurèle (1) ». Cela seul concerne l'homme, qui est immédiatement à sa portée (2).

Selon Epictète, l'honnête homme est celui qui dit : « Je laisse tout de côté. Il me suffit de laisser couler ma vie sans difficultés et sans obstacles. S'il faut que je m'occupe de quelque affaire, je mets ma tête sous le joug, absolument comme quelqu'un qui prend femme, et j'élève les yeux vers le ciel pour me recommander à Dieu » (3). Que chacun se contente donc de remplir sa place dans le monde, et de jouer son rôle comme partie du tout. « Le sage ne doit avoir souci que de lui-même ; parents, frères, enfants, patrie, tout cela doit lui être égal » (4). On pourra peut-être, si l'on croit devoir al-

(1) Marc. Antonin., 4, 3. — (2) Marc. Antonin., 3, 4.
(3) Epictet., *Dissert.*, 2, 17, 29.
(4) Epictet., *Manuale*, 11 ; *Diss.*, 3, 3.

ler jusqu'à la dernière limite de la charité, témoigner extérieurement qu'on prend part à la douleur d'autrui ; mais, c'est tout. « Tu peux manifester extérieurement, par des paroles, de la compassion envers celui qui souffre ; mais garde toi de gémir avec lui intérieurement, car tu perdrais ton propre repos, et tu ne serais plus heureux (1) ».

Voilà jusqu'où s'élève le plus haut degré de commisération et de participation au bonheur et au malheur du prochain. Voilà, en fait d'immolation et de dévouement au prochain, le plus haut sommet vers lequel ait pu s'élancer l'esprit de l'antiquité représenté dans ses plus nobles enfants.

5. — L'autarchie des Cyniques et des Stoïciens; l'indépendandance chrétienne de la personnalité. Indépendance personnelle et liberté.

Placé en face de telles aberrations, le Christianisme avait donc à résoudre un problème difficile ; et ce problème était double. Il devait enseigner aux hommes le devoir du dévouement mutuel, et cependant sauvegarder la dignité personnelle. Or, cette dernière tâche était peut-être plus difficile que la première. C'est pourquoi le nouvel ordre de choses commença d'abord par l'accomplir.

Nous nous sommes assez souvent convaincus que, dans l'antiquité, l'homme n'était rien par lui-même. Supposé qu'il restât dans cette situation, naturellement, il était impossible d'imposer à l'individu quelque devoir envers ses semblables qui, tous individuellement, n'étaient pas plus que lui. Les Cyniques et les Stoïciens pressentirent clairement ce côté faible de l'ancien monde ; mais la manière dont ils cherchèrent à l'améliorer par leur doctrine de l'*autarchie*, c'est-à-dire par la suffisance que le sage trouvait en lui-même, était tellement inaccessible que la sociabilité devait nécessairement devenir impossible.

Il s'agissait donc, avant tout, d'enseigner aux hommes à connaître l'autonomie de leur personnalité morale, in-

(1) Epictet., *Manuale*, 16.

dépendamment de toute influence extérieure, et pourtant, ne pas briser tous les liens qui les rattachaient à l'humanité.

Cette tâche, le Christianisme l'a accomplie. Il n'attaque pas les relations extérieures, mais il assure à l'homme, en toutes circonstances, son indépendance vraie, personnelle et intérieure. « Vous, serviteurs, enseigne-t-il, obéissez en tout à ceux qui sont vos maîtres, ne les servant pas seulement lorsqu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne pensiez qu'à plaire aux hommes ; mais avec simplicité de cœur et crainte de Dieu (1) ». « Ne vous rendez pas esclaves des hommes (2) ». « Pour ma part, dit l'Apôtre, je ne me laisserai dominer par quoi que soit (3) ». « Puisse celui qui se sert du monde et de ses choses prendre garde de ne point s'y attacher, comme moi-même j'ai appris à m'en séparer (4) ». « J'ai appris à être content de l'état où je me trouve ; je sais vivre dans l'humiliation et je sais vivre dans l'abondance. En tout et partout, j'ai appris à être rassassié et à avoir faim, à être dans l'abondance et à être dans la disette ; mais je peux tout en Celui qui me fortifie (5) ».

Par cette doctrine, l'homme était donc réhabilité, déclaré libre et rendu indépendant dans l'intérieur de son être, dans sa pensée, sa conscience et sa volonté, sans que nulle part aient été ébranlées à l'extérieur la juste soumission envers ceux qui sont plus élevés en dignité, ou les obligations à l'endroit du prochain.

C'est ainsi qu'entre les hommes tombe toute distinction relativement à la liberté et à l'indépendance de l'homme intérieur. Car ce n'est pas aux rapports extérieurs, mais à la valeur et à l'indépendance de la propre personnalité que s'appliquent les paroles : « il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; ni esclave,ni homme libre ; ni homme, ni femme » (6).

(1) Col., III, 22. — (2) I Cor., VII, 23. — (3) I Cor., VI, 12.
(4) I Cor., VII, 29-31. — (5) Phil., IV, 10-13. — (6) Gal., III, 28.

Or, la conséquence de tout cela est que maintenant, les hommes sont placés en face les uns des autres d'une toute autre manière qu'ils l'avaient été jusqu'à ce moment. Ces différences secondaires et purement extérieures de riche et de pauvre, de maître et de serviteur, de noble et de roturier, disparaissent désormais complètement, puisque l'homme a trouvé son importance et sa dignité propre. Autrefois, tel était un citoyen, tel autre un étranger ; celui-ci faisait partie de l'Etat et était par conséquent un être juridique, celui-là au contraire était privé de droits, parce qu'il n'appartenait à aucun grand Tout. Vivant pour lui seul, et considéré comme tel, c'était une quantité négligeable. Un seul comptait, parce qu'il était libre ; des centaines de milliers groupés ensemble n'avaient aucune valeur. La situation, il est vrai, demeura provisoirement ce qu'elle était auparavant, jusqu'au moment où elle changea d'elle-même ; car, au point de vue extérieur, la chose n'avait pas une importance capitale. Mais l'étranger comme le sénateur, la jeune esclave comme son maître, l'enfant même dans le sein de sa mère, tout ce qui jusqu'alors était rien devient quelqu'un ; chacun devient homme, ou, en d'autres termes, un être personnellement indépendant, et, comme tels, tous sans exception sont égaux.

Il est bon de faire observer aussi, qu'en cela, comme d'ailleurs dans toutes les questions traitées ici, nous considérons simplement le côté naturel de l'efficacité du Christianisme. Les motifs, à proprement parler surnaturels, de reconnaître cette nouvelle doctrine, ne viennent qu'en seconde ligne ; ils facilitent et assurent la pratique du devoir naturel de la charité universelle ; ils nous rendent doux l'exercice de ce devoir humain qui est le nôtre à tous, et font de la vertu naturelle la source du mérite surnaturel.

6. — Nouveauté, raison et importance de l'amour universel du prochain.

En rendant à l'homme sa vraie valeur et son importance naturelle, le Christianisme a créé pareillement l'amour du prochain, considéré comme vertu purement

naturelle : « car, chaque être aime son semblable (1) ». L'homme dut donc, lui aussi, aimer son prochain aussitôt qu'il eut appris à reconnaître chez lui cette dignité qu'on lui avait enseignée à estimer en lui-même.

Cela seul cependant n'aurait pas encore suffi à fonder solidement une véritable pratique de la vertu de charité envers le prochain. Les Stoïciens, eux aussi, avaient sans cesse à la bouche la parole que tous les hommes ont la même nature ; mais elle avait chez eux très peu d'efficacité pour produire l'amour du prochain. C'était tout naturel. Dans les cas les meilleurs, cet enseignement pouvait conduire à l'amour de la nature humaine, considérée d'une manière abstraite ; mais jamais à la charité envers l'homme considéré comme personne. Quoiqu'il en soit, c'est toujours une raison plus noble et plus forte que de considérer, par esprit d'opposition à la doctrine chrétienne, l'utilité envers le Tout comme le motif et la mesure de la charité chrétienne (2).

D'après ce principe, une charité universelle est impossible. S'il en était ainsi, comment un époux pourrait-il aimer une épouse malade, le fils son père tombé dans l'enfance, eux qui ne sont qu'un fardeau pour lui ? Non! pour fonder la charité envers le prochain et une charité vraiment universelle, il a fallu une double adjonction à ce que les Anciens connaissaient déjà ; et c'est le Christianisme qui a mis la main à l'œuvre. Il nous enseigna d'abord à ne pas voir seulement dans l'homme une nature mortelle insaisissable, à laquelle nous participons tous ; mais il nous a montré chaque homme comme une personnalité réelle et vivante, commune à tous par la descendance d'un même père et la transmission d'un même sang. Avec les mots de frère et d'amour fraternel qu'il a introduits, la doctrine des Anciens sur l'humanité, si stérile jusqu'à ce jour, reçut une signification tout autre : une signification saisissable et réelle.

(1) Eccli., XIII, 19.
(2) Hoyns, *Die alte Welt in ihrem Bildungsgange*, 292.

Il nous a enseigné en second lieu à considérer, sous l'acception chrétienne du mot nature humaine, cette nature, non pas comme quelque chose de purement physique, ainsi qu'on l'avait fait jusqu'alors, mais il en a fait la base de toutes les actions de l'homme en tant qu'être libre ; il en a fait la capacité pour chaque individu de pouvoir s'ériger lui-même en point de départ et en centre d'activité morale.

Tel est le double fondement de notre charité naturelle pour les hommes, et la raison pour laquelle la possibilité et le devoir de l'amour continuent à exister même envers les méchants, qui abusent de leur aptitude libre et morale pour le bien (1).

Il va sans dire que, abstraction faite des motifs surnaturels, d'autres inclinations naturelles ayant également leur valeur peuvent s'ajouter à cette raison générale, qui s'adresse à tous les hommes. Il est facile de comprendre que nous devons nous attacher avec un amour plus sincère à ceux qui nous sont unis par les liens du sang ou de la reconnaissance (2). Mais il s'agit ici pour nous simplement de la création de la charité universelle, de la vraie humanité. Par elle, le Christianisme a suscité non seulement une vertu surnaturelle ; mais une nouvelle vertu naturelle inconnue avant lui, une vertu qui n'était même pas possible à cause du point de vue auquel se plaçait le paganisme.

Si donc, se basant sur ces données, Rückert dit, qu'avec ses exigences de charité universelle, le Christianisme n'a trouvé chez les païens nouvellement convertis ni sol ferme dans lequel il pouvait s'implanter, ni place dans la façon de penser et de sentir qui leur étaient propres jusqu'à ce moment, il a complètement raison (3). Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est qu'il en fasse un reproche à la religion de Jésus-Christ. Ce n'est ce-

(1) Thomas, *Summa theol.*, 2, 2, q. 25, a. 6.
(2) Thomas, *Summa theol.*, 2, 2, q. 26, a. 7. 8.
(3) Rückert, *Culturgeschichte des deutschen Volkes*, II, 294.

pendant pas une chose contre nature que d'embellir la nature, ni un crime de rendre humain un cœur inhumain !.....

Donc, le Christianisme perfectionne déjà de cette manière les inclinations sociales des hommes. 7. — Le Christianisme, corporation du monde entier.

Il le fait encore plus victorieusement par ses motifs surnaturels, qui les destinent tous à former comme « une grande famille de Dieu unie par la foi et la grâce » (1) ; les font tendre à la même fin éternelle, et cela non seulement comme parents naturels, mais comme parents spirituels. Ceci a été précisément une des heureuses suites des empêchements de mariage établis par l'Eglise. Par là, se sont fondées des relations sociales plus étendues ; un grand nombre de familles étrangères jusqu'alors ont été obligées de se rapprocher, et ont ainsi empêché celles qui étaient déjà unies de s'associer et de se fermer aux autres (2). Le Christianisme, qui est lui-même « une immense corporation », selon la parole de François de Baader (3), a fait naître l'inclination pour les corps de métiers et les corporations (4), et ce n'est point un pur hasard, que la guerre contre eux et leur abolition aient partout accompagné la lutte contre le Christianisme.

Ce fut aussi le Christianisme qui donna naissance à cette pensée sublime qui, depuis des siècles, occupe les esprits les plus illustres, la pensée d'une seule et unique famille de peuples, et d'une paix éternelle dans le monde.

A partir de cette époque, la flétrissure de honte imprimée au travail disparut. Chacun devient lié par l'obligation de travailler (1), non seulement celui à qui c'est nécessaire pour gagner son pain ; mais aussi celui qui possède le suffisant et le superflu. Ce dernier est obligé au travail, et cela pour un double motif. Le premier, c'est qu'il doit d'abord mériter le salaire du tra- 8.— L'obligation du travail pour tous. Le travail libre et honorable devenu l'occupation des hommes libres.

(1) I Cor., X, 17.
(2) Stein, *Dei pathologischen Moralprincipien*, 2871, 263, 313, 19.
(3) Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie*, III, II, 628.
(4) Périn, *Vom Reichthum*, (deutsch) Regensb., 1866, I, 367 378.

vail qui lui est déjà si largement rétribué à l'avance. Le second, c'est que l'autre face du travail, celle de la violence et du sacrifice qu'il s'impose, pour le bien d'autrui, a pour lui d'autant plus d'importance, qu'en ce qui le concerne personnellement la nécessité le pousse moins à s'acquitter de cette tâche, « Tout homme doit produire un travail quelconque, mais un travail utile et sérieux », enseigne le grand Saint Basile (2). « Dieu n'a pas créé l'homme, dit Saint Chrysostome, pour qu'il vive seulement pour lui. C'était une doctrine fondamentale des plus choquantes de l'ancienne philosophie païenne. Mais, selon notre foi, l'homme est créé pour être utile aux autres. C'est pourquoi Saint Paul appelle les croyants des flambeaux (3). Par ces paroles il indique suffisamment qu'ils doivent être utiles aux autres, car tant qu'une chose possède la lumière seulement pour elle-même, elle n'est pas un flambeau » (4). « L'obligation à la vertu de sociabilité, dit le disciple et l'héritier de l'esprit d'Augustin, Prosper d'Aquitaine, exigent que quiconque le peut se rende utile à la société humaine. Que ceux-là examinent bien s'ils ne violent pas la justice, qui se dérobent à tout travail, qu'il soit occupation extérieure ou labeur de l'esprit, qu'il consiste dans la gestion d'une charge dans l'Etat ou dans l'Eglise (5) ».

C'est pourquoi désormais, le travail n'est plus seulement libre et la vocation des hommes libres, mais il est aussi considéré comme une chose estimable et honorable. Paul se glorifie à plusieurs reprises et avec une certaine satisfaction personnelle, de ce qu'il n'est tombé à la charge de personne, mais que partout il s'est procuré, par le travail des mains, et il a procuré à ses

(1) II Thess., III, 10, 12.
(2) Basil., *Hom.* (9) *quod Deus non est auctor malor.*, 5.
(3) Phil., II, 15.
(4) Chrysost., *Adv. appugnat. vitæ monast.*, 3, 2.
(5) Prosper, *De vita contemplativa*, 3, 28.

compagnons l'entretien nécessaire à la vie (1). C'est dans le même esprit, que les « Constitutions apostoliques » font dire aux Apôtres en parlant d'eux-mêmes : « qu'ils exerçaient constamment leurs métiers, n'étaient jamais oisifs, et que tous devaient prendre modèle sur eux » (2). Saint Paul n'approuvait pas quelqu'un qui aurait voulu manger son pain dans l'oisivité (3) ; mais il donnait à chacun le conseil d'avoir une vocation, et de demeurer dans celle qu'il avait choisie ; car elles sont toutes honorables (4).

Aussi, voyons-nous bientôt la transformation qui s'opéra dans l'esprit public relativement au travail. Jusqu'alors, les hommes libres s'étaient faits un point d'honneur de s'en décharger, « quoique tout homme soit né pour lui » (5), et préféraient s'attacher au corps de l'humanité comme des membres inutiles, pour lui sucer sa sève, semblables à des parasites. Celse, l'éternel modèle de tous les ennemis du Christianisme, ne voulait donner aucune attention à l'avènement d'une nouvelle époque, tellement sa haine pour les chrétiens lui avait ravi la liberté du regard. Il croyait encore rendre le Christianisme méprisable, en disant qu'un homme dont la mère était une couturière (6) et le père un charpentier (7), un homme qui avait été lui-même artisan (8), ne pouvait enseigner la vérité. Et cependant, avant lui, Justin avait déjà mentionné avec fierté que : « le Christ avait fabriqué des charrues et des chariots de ses propres mains » (9).

Mais Tertullien dit le dernier mot, quand, pénétré de la grandeur de sa cause, il crie aux païens » : « Quoi ! nous serions des membres inutiles à la société ? Nous ne contribuons en rien au bien commun ? Mais nous aussi, nous servons dans les champs, nous faisons de l'agri-

(1) II Thess., III, 8. I Thess., II, 9. I Cor., IV, 12. Act. Ap., 20. 24.
(2) Constitut. Apost., 2, 63. — (3) II Thess., III, 10.
(4) I Cor., VII, 17, 20, 23. Eph., IV, 1. — (5) Job, V, 6.
(6) Origen., *C. Cels.*, 1, 28. — (7) *Id.*, 6, 16. — (8) *Id.*, 6, 34.
(9) Justin., *Dial. c. Tryph.*, 88.

culture, du commerce et de la navigation, des travaux manuels et des travaux artistiques » (1).

Et certes oui, les chrétiens se livraient à toute espèce d'industrie honnête. Les plus anciens actes des martyrs, et les inscriptions tombales nomment parmi eux des soldats, des officiers, des préfets de villes, des sénateurs à côté de sculpteurs, de peintres, de boulangers, de jardiniers, de teneurs de livres, de tailleurs de pierres, de forgerons, de potiers, de fabricants de tentes, de tisserands, d'hôteliers, de tailleurs, de cordonniers, de portefaix et de pêcheurs (2).

Sous l'influence de cette nouvelle façon d'envisager les choses, la vie publique se transforma bientôt complètement. Déjà Constantin le Grand se vit obligé, dans une loi datant de l'année 337, de tenir compte de la nouvelle situation et de reconnaître l'honorabilité du travail, en assurant à une série d'artisans l'exemption de charges d'État personnelles (3). Charlemagne continua d'édifier sur ces bases, et fit du métier, qui conduisait à une vie honorable et à l'affranchissement, le fondement de cette merveilleuse prospérité à laquelle parvint la vie des communes au moyen-âge (4).

Sans cette efficacité du Christianisme, sans cet épanouissement, une des apparitions les plus réjouissantes de l'histoire, et en même temps une des impulsions sociales les plus fécondes en bénédictions, n'eût pas été possible. Et si aujourd'hui nous ne jugeons plus la valeur de l'homme sur le nombre de ceux qui doivent se sacrifier pour lui, sans qu'il offre, lui, personnellement, à la totalité un service correspondant, mais sur la ma-

(1) Tertull., *Apolog.*, 42.

(2) Mamachi, *Origines christ.*, III, 316, 318-320. Basil., *Hom.* 3, *attende tibi* 4. Kraus. *Roma sotterranea*, 408 sq.

(3) Cod. Theodos., 13, tit. 4, lex 2. Gfrœrer, *Gesch. der deutschen Volksrechte im Mittelalter*, II, 172. 183. Hirsch, *Jarhrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich*, II (I, 29 sq.). Maurer, *Geschichte der Frohnhœfe*, I, 244 sq. ; II, 315 sq.

(4) Gfrœrer, *Volksrechte*, II, 194-197.

nière dont il emploie les dons et les énergies que Dieu lui a donnés, c'est grâce à une transformation dans la manière d'envisager les choses. Et cette transformation n'était pas concevable sans la victoire de la pensée chrétienne.

9. — Les vertus sociales des chrétiens.

Si la doctrine chrétienne a établi de cette sorte la base d'un genre tout nouveau de vertus morales, elle ne devait pas seulement se contenter de semer les nouveaux germes et les laisser se développer eux-mêmes. Elle devait aussi, par son énergie propre, élargir d'une façon correspondante l'enseignement de ses devoirs. Aussi les meilleurs docteurs de l'Eglise ont-ils constamment eu la plus grande estime pour cette tâche. Comme de juste, c'est la pratique des deux bases fondamentales de la vie sociale, telles que nous les avons décrites, qu'ils inculquent le plus. On n'en trouvera certainement pas un seul parmi eux, qui ne recommande la charité universelle envers le prochain comme le premier des devoirs du chrétien.

De plus, c'est l'enseignement unanime des plus grands génies, que l'assiduité au travail et la fidélité aux devoirs d'état sont les premières de toutes les vertus chrétiennes. Leurs préceptes touchant la perfection morale des chrétiens disent constamment qu'aucun état légitime en soi, aucune affaire de vocation, aucun travail n'est un obstacle qui empêche de s'élever jusqu'au sommet de la perfection. Ils rappellent sans cesse que toute piété est suspecte qui a l'air de s'opposer à l'accomplissement des devoirs d'état ; qu'enfin tout, même la pratique de vertu la plus élevée, embrassée par quelqu'un qui l'a choisie librement, doit céder la place à l'activité qu'on déploie dans une vocation commandée par Dieu, par la loi et par le devoir (1).

Puis, ils placent aussi dans le cadre de leurs préceptes

(1) Ludov. Granat., *Dux peccat.*, II, l. 2. c. 16. François de Sales, *Philothée*, 1, 3. Surin, *Catéch. spir.*, II, 3 et 4. En particulier, David de Augusta, *Formula novit.*, 3, 10, 1.

moraux toutes ces manifestations de l'amour envers le prochain, lesquelles sont destinées, les unes comme conditions préliminaires, les autres comme conséquences du rapprochement social des hommes par la charité chrétienne, à ennoblir leur vie commune et à embellir les mœurs. Et ceci ne se rencontre pas seulement chez des docteurs tels qu'Ambroise (1) et François de Sales, que leur éducation, pourrait-on croire, rendait plus accessibles que d'autres à un certain raffinement de moralité. Des hommes vivant en communauté, soumis à la discipline la plus austère et la plus rude, attachent aussi la plus grande importance à se rendre aimables, et à garder un maintien irréprochable dans leurs rapports avec le prochain. Saint Athanase raconte de l'illustre père des moines, Antoine, que le long séjour que l'ermite avait fait dans le désert, occupé uniquement à lutter contre l'ennemi du salut, n'avait altéré en rien ni sa sérénité enchanteresse, ni le charme captivant de ses relations (2).

Les scolastiques, pourtant si secs, mettent aussi parmi les devoirs des chrétiens le maintien (3), l'amabilité dans les relations (4), la gaieté dans les divertissements et les récréations (5), l'équité dans les jugements et les revendications (6), la modestie (7), la politesse (8),

(1) Ambrosius, *Off.*, 1, 43, 210 ; 1, 45, 219, 227 etc.....

(2) Athanas., *Vita S. Ant.*, 4, 24 ; 16, 89. (Bolland. Palmé. Jan. II, 489. 499).

(3) *Honestas*, Thomas, 2, 2. q. 145. François de Sales, *Philothée* 3, 27. Humbert, *In regul. S. Aug.*, p. 5. (Bibl. max. P. P. Ludgun, XXV, 598, d. e.)

(4) *Eutrapeleia*, Thomas, 2. 2 q. 168. a. 2. Viguerius, *Institut, theol.*, c. 7. § 5. verit. 12 Salmanticenses, *Cursus theol. arbor præd.*, n. 156, 157. Lugd. 1647. III, 813 sq.

(5) François de Sales, *Philothée*, 3, 31. 34.

(6) François de Sales, *Philothée*, 3, 36. Peraldus, *Summa virtutum et vitiorum* I, p. 3. tr. 5. p. 12. ed. Venet. 1571. I, 529.

(7) Thomas, 2. 2. q. 160. Lud. de Ponte, *Dux spirit.* 4, 15, 4. S. Antonin, *Summa theol.* IV. tit. 4. c. 10. Peraldus, *Summa virtutum* I. p. 3. tr. 3. c. 7.Venet. 1571. I. 333.

(8) *Urbanitas.* Salmanticens, *Cur. theol.*, tom. III. *arbor prædicam*, n. 78. ed. Lugdum. 1647. III, 784,

la décence dans l'habillement et dans la contenance (1), et beaucoup d'autres choses semblables. Et ils envisagent tout cela, non seulement comme des égards purement humains, ou comme des moyens de rendre la vie agréable, mais comme des vertus réelles et véritables, aussi bien au point de vue naturel qu'au point de vue chrétien. C'est pourquoi ils ne les conseillent pas simplement comme de belles pratiques, mais ils font de leur exercice un devoir de conscience pour chaque chrétien.

D'après notre enseignement, il est certain que quelqu'un ne suffirait pas à sa tâche morale s'il voulait se contenter d'une apparence extérieure et creuse dans les convenances sociales, comme cela n'arrive, hélas ! que trop fréquemment avec cette politesse mondaine, qui vous flatte en face et se moque de vous par derrière ; qui, extérieurement vous traite avec une amabilité recherchée et intérieurement vous méprise avec un dédain superbe. Mais celui-là remplirait seulement à moitié ses obligations d'homme et de chrétien, qui voudrait croire que le sentiment suffit, et qui n'attacherait aucune importance à l'expression de l'estime et de la charité. Ces formes extérieures, cette distinction apportée dans les relations sont liées beaucoup plus qu'on ne pense à la sauvegarde de la vertu intérieure. Il est difficile de croire que le véritable amour de Dieu et des hommes, que la vraie modestie et, avant tout, la délicatesse et la pureté du cœur puissent exister sans elles. Pour beaucoup et particulièrement pour les cœurs jeunes et non corrompus, elles sont avec la pratique des vertus surnaturelles de la prière et de la présence de Dieu, presque le seul moyen naturel de garder la pureté du cœur au milieu des grands assauts et des grandes tentations. Un clinquant extérieur et vide, comme celui que le monde prêche, la soi-disant pruderie, ne sont que trop souvent

(1) *Ornatus*. Thomas, 2. 2. q. 168 et 169.

un vernis qui recouvre la pourriture intérieure, ou même un amadou qui alimente le feu secret d'une sensualité raffinée. Le maintien extérieur est aussi un bouclier puissant pour protéger l'innocence du cœur.

L'histoire des folies de Parcival nous montre que la pureté intérieure et la candeur, sans le rempart de la forme extérieure, se heurtent facilement à de grands dangers. Aussi ne sommes-nous pas de ceux qui croient qu'une politesse vide peut tout remplacer. « Qu'est une parure extérieure, dit Wolfram, si le cœur n'est pas en bon état ? Autant vaudrait enchâsser dans l'or du verre au lieu de joyaux véritables, un rubis précieux dans du cuivre malpropre (1) ». C'est pourquoi d'après la conviction chrétienne, il faut que la disposition, sincèrement enracinée jusqu'au plus profond du cœur, réponde aux pratiques extérieures des relations sociales les plus raffinées, de telle sorte que ce soit la bonne intention intérieure qui porte et anime le témoignage extérieur visible de la charité, des égards et du respect (2). C'est seulement là où les deux choses se trouvent dans une union véritable, que l'esprit de perfection chrétienne peut remporter une victoire complète (3). Car la vertu parfaite des chrétiens doit être en même temps une beauté vraie aussi bien spirituelle que sensible (4).

10. — Délicatesse de la morale chrétienne.

C'est une marque du véritable esprit du Christianisme de pénétrer toutes les situations, de les purifier et de les ennoblir. Là où il se rencontre, il apparaît comme l'esprit de piété et d'amour envers Dieu, d'humilité envers nous-mêmes et de douce amitié envers tous les hommes. Il a répandu sur la vie toute entière une sécurité qui ne le cède en rien à la sérénité grecque tant vantée. Mais,

(1) *Parcival* 3,11 sq. (Bartsch 1, 71 sq) ; 170, 15 sq. (Bartsch 3, 16, 31 sq).
(2) Humbert., *In regul. S. Aug.*, p. 5. (Bibl. max. P. P. XXV, 600, c. h).
(3) Schram, *Theologia mystica* § 101, 26. 404, 2. 474. (Paris, 1868. I, 176 ; II, 95. 177).
(4) S. Antonin., *Summa theol*, IV. tit. 4. c. 1 § 9.

en douceur qui ne manque certes ni de sérieux ni de dignité, il a sans aucun doute surpassé de beaucoup et l'humanisme hellénique et la formation purement extérieure qu'on donne de nos jours. Mis en présence de l'un et de l'autre, il joue absolument le même rôle que la vie intérieure par rapport à la forme extérieure, ou que la profondeur insondable relativement à la surface étincelante. Même là où la formation chrétienne pourrait se présenter sous un extérieur peu raffiné, même là, — nous supposons que le véritable esprit domine intérieurement, — se trouve quelque chose de cordial et de délicat, quelque chose de solide, de naturel et de vivant qu'elle seule possède, et qui charme les cœurs mieux que n'importe quelle formation purement mondaine ne pourrait le faire.

Tout ce qui apparait comme morale douce, jointe à la grâce et à la dignité personnelle dont sont empreintes les formes extérieures des bonnes relations, est sur le sol chrétien non seulement moyen de rapports, et joie de la vie ; mais c'est aussi une lumière qui, loin de s'arrêter à la surface, et d'éclairer les côtés extérieurs, pénètre profondément dans le cœur et dans l'esprit ; c'est une beauté vraie et aimable, parce qu'elle est naturelle et chrétienne ; c'est le parfum de l'amour qui s'élève du cœur, comme du calice d'une fleur, pour donner aussi aux autres un sentiment de la vie bienheureuse qu'elle a trouvée en s'attachant à l'esprit chrétien (1).

(1) Cfr. Chalybæus, *Speculative Ethik*, II, 540.

Appendice I

De l'Amitié.

On accuse le Christianisme d'être un obstacle aux mouvements naturels du cœur humain. Pour donner plus de force à cette accusation, on y ajoute un reproche qui n'est point nouveau, et qui porte sur le prétendu mépris de l'amitié dans les sphères chrétiennes.

Avec des manières patelines, sous les apparences desquelles parait se cacher une défense bienveillante de la vérité chrétienne, qu'il feint de vouloir protéger, tandis qu'au contraire il cherche à l'attaquer par derrière, et à lui porter sournoisement des coups mortels, Shaftesbury s'exprime ainsi : « Je serais tenté de croire que la véritable raison pour laquelle on fait si peu attention à quelques-unes des vertus les plus héroïques de notre Religion, c'est qu'il n'y aurait plus de désintéressement, si on ne lui donnait une part dans la récompense infinie que la Providence a assignée à d'autres vertus, par l'intermédiaire de la Révélation. Ainsi, par exemple, continue-t-il, l'amitié privée, le zèle pour le bien commun et pour notre patrie sont des vertus qui, chez un chrétien, sont absolument volontaires ; elles ne sont point une partie essentielle de sa charité fraternelle ».

Cette ironie perfide qui caractérise lord Shaftesbury signifie ceci : « Si un chrétien pratique la charité fraternelle, s'il pratique les vertus sociales et l'amour de la patrie, c'est une affaire de goût personnel. Il les pratique comme homme ». Le Christianisme ne l'y obligeant pas, dès lors, il n'y a aucune part et n'en tire aucun mérite. Car, comme chrétien, prétend le Lord incrédule, il ne s'attache pas aux biens de cette vie ; il n'est pas obligé d'entrer dans tous les détails des cho-

ses d'ici-bas, détails qui ne lui sont d'aucune utilité pour lui assurer la possession d'un monde meilleur. Le but de son pèlerinage est le ciel. Aussi n'a-t-il pas de temps à donner, sur cette terre, aux soucis et aux fatigues superflues, qui l'entraveraient dans sa marche, ou qui seraient des obstacles à la rude tâche qu'il a entreprise : réaliser sa propre félicité (1) ».

Voilà une des altérations les plus communes des principes chrétiens, une manière de voir qui les rend suspects. Depuis Shaftesbury, ces attaques ont été renouvelées sous différentes formes, et il n'y a pas de raison pour qu'elles s'arrêtent.

Nous exposerons plus loin la doctrine chrétienne sur le patriotisme. Pour ce qui est de l'amitié, nous dirons, ici en passant, que non seulement elle n'est pas mise au dernier plan dans la Révélation, mais qu'elle occupe une place de choix dans les préceptes que celle-ci nous donne. On peut voir, chez les commentateurs, les louanges qui lui sont décernées dans l'Ancien-Testament, et les recommandations dont elle est l'objet. Elles sont dignes d'être connues au point de vue du nouveau qu'elles présentent (2). Le divin Fondateur de notre sainte Religion nous a lui-même donné un exemple magnifique de l'amitié la plus tendre et la plus pure dans ses relations avec Jean, avec Lazare et sa famille. Les docteurs chrétiens consacrent toujours un traité spécial à l'amitié, dans leurs écrits théologiques et ascétiques. Ils déclarent qu'elle est une nécessité (3) psychologique pour les hommes de toutes les classes et de tous les âges ; un moyen de prospérité morale (4), et par conséquent une vertu non seulement naturelle mais véritable. Ils reconnaissent en elle, une vertu particulière et indépendante,

(1) Lechler, *Englischer Deismus*, 259.
(2) Cornelius de Lapide, *In Eccli.*, 6, 6-17.
(3) Rainer. a Pisis, *Pantheologia v. amicitia*, c. 1,2. Antonin., II. t. 8, c. 5, § 3 ; IV, t. 5, c. 20. § 1.
(4) François de Sales, *Philothée*, 3, 19. Schram, *Theolog. myst.*, § 393, 394. (Paris, 1868, II, 81 sq.

qui sert de complément à tout le domaine de la justice (1). Si elle reposait simplement sur des motifs extérieurs, et si elle n'était que la manifestation d'une sympathie sensible, elle ne serait d'aucun mérite devant Dieu (2). Or, c'est bien de cette manière que le Christianisme la conçoit, puisqu'il nous apprend à la considérer comme une participation à des biens plus élevés, et comme une exigence de leur part (3).

Bien que le Christianisme nous ordonne d'aimer tous les hommes, il ne met néanmoins aucun obstacle à un amour particulier envers des personnes isolées, tant que celui-ci ne conduit pas à l'amoindrissement de la charité commune (4). Loin de là, il a toujours considéré comme s'accordant complètement avec la véritable idée chrétienne, le puissant et sain point de vue d'Aristote, d'après lequel « l'amitié consiste plutôt à témoigner de l'amour qu'à en recevoir » (5). C'est pourquoi il enseigne d'une façon tout à fait logique que nous, qui sommes ici sur terre, nous avons besoin, pour devenir parfaits, de telles et telles personnes, envers lesquelles nous pratiquions le bien, et par le secours desquelles nous puissions être soutenus dans cette pratique (6).

D'où il suit que les relations d'amitié sont nécessaires pour la félicité de cette vie (7). C'est pourquoi, nous trouvons les louanges les plus enthousiastes décernées à l'amitié, non seulement chez les Pères de l'Eglise mais chez les ermites mortifiés du désert, et chez les moines de tous les temps (8). En fait, nos Saints sont les exemples les plus sublimes d'amis tendres et com-

(1) Thomas, 2, 2, q. 114, a. 1.

(2) Matth., V, 46. — (3) S. Pruner, *Moraltheologie* (1), 143.

(4) Schram, § 397, 398, (II, 86 sq.).

(5) Aristot., *Ethic.*, 8, 7 (9), 6 ; 8 (9), 3.

(6) Thomas, 1, 2, q. 4, a. 8.

(7) Chrysost., *I Thess.*, *hom.* 2, 3, Augustin., *De verâ relig.*, 47, 91. Ambros., *Off.*, 3, 22, 129 sq.

(8) Cassian., *Collat.*, 16. Pour la description v. dans Marie Magdeleine du P. Lacordaire. Cfr. Foisset, *Vie du P. Lacordaire*, II, 452-455.

patissants. Basile et Grégoire de Nazianze, François et Dominique, Bonaventure et Thomas d'Aquin, nous ont montré que la plus grande sainteté sait pratiquer l'amitié la plus dévouée. Montalembert affirme qu'il n'y a nulle part au monde d'amis plus intimes que là où le même amour pour la charité éternelle et divine, le même effort vers un but, qui est le but suprême, unissent, dans une même communauté des hommes, pris dans les classes les plus diverses de la société, et dont les inclinations et les dispositions varient à l'infini : dans les cloîtres (1).

(1) Montalembert, *Moines d'Occident*, I, LXXXIX. Kenelm Digby, *Mores catholici, or Ages of Faith*, l. 3, ch. 7, I, 411 sq. ; l. 10, ch. 17, III, 487 sq.

Appendice II.

Le respect de la dignité humaine est un présent du Christianisme.

Notre intention n'est pas d'entrer ici dans tous les détails, pour savoir si les pensées chrétiennes ont exercé de l'influence sur les dernières périodes de la philosophie romaine, et sur la façon générale de penser du paganisme. Nous ne voulons pas non plus étudier jusqu'où cette influence s'est fait sentir. L'occasion nous en sera donnée plus tard dans le troisième volume. Cependant on peut dire, quand on est sans irritation et sans parti pris, qu'il serait facile de prouver comment il était impossible que les nouvelles idées pussent vivre cent ans et davantage, sans parvenir à percer dans un cercle plus vaste.

C'est déjà, sans aucun doute, ne plus s'associer au véritable esprit de l'ancien paganisme quand Epictète dit : « Pourquoi ne traiterais-tu pas charitablement un homme méchant ? Tu dois dire : Ce n'est pas à l'homme comme tel que je rends honneur ; mais c'est à la nature humaine qui est en lui (1) ». C'est une apostasie complète des principes fondamentaux de l'antiquité, quand Sénèque prétend que : « les esclaves sont aussi des hommes, nos compagnons de servitude, nos compagnons de tente, et qu'ils méritent les mêmes égards que ceux qui sont dus à tous les hommes, parce qu'en eux comme dans les autres se trouve la même nature humaine (2) ».

Ce n'est donc plus l'ancienne théorie stoïcienne et surtout païenne, c'est une conception de choses entièrement nouvelle, subissant forcément l'ascendant du

(1) Epict., *Fr.*, 109. — (2) Seneca, *Epist.*, 47.

Christianisme. Hausrath peut donc avoir parfaitement raison, lorsqu'il dit qu'Epictète donne, avant tous les autres philosophes, la preuve la plus péremptoire que les civilisations issues du Nouveau-Testament et les civilisations païennes postérieures ont poussé sur un même sol » (1). Sans aucun doute, il comprend cela dans le sens où les idées chrétiennes et les dernières idées stoïciennes seraient le résultat naturel et commun du développement total de la civilisation ancienne. Mais la vérité est que les pensées, que nous trouvons chez Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle, sont des échos des doctrines que ces philosophes ont empruntées aux sphères de la Révélation surnaturelle, par l'intermédiaire des Juifs et des Chrétiens. Ils les ont mal comprises et complètement défigurées ; mais peu importe.

Gardons-nous donc d'accorder trop d'importance à de telles paroles. La dernière philosophie païenne a entendu résonner, il est vrai, nombre d'idées venant du camp chrétien, mais souvent le son seul est parvenu à ses oreilles. Leur contenu lui demeurait caché; sous l'enveloppe de ces maximes qui, au premier aspect, paraissent chrétiennes, (maximes avec lesquelles Sénèque et Epictète ont su s'attirer de la considération, pendant des siècles, même chez les chrétiens, qui naturellement attribuent aux paroles leur sens propre), se retrouve toujours l'ancienne nature païenne. Il en est de même ici. Qu'est-ce que cet être humain ; ou, pour employer l'expression chrétienne, qu'est-ce que la dignité humaine, au sens où l'ont comprise les derniers philosophes romains ? Ce n'est pas la dignité qui, accordée à quelqu'un, lui donne la capacité de devenir un être moral ; ce n'est pas une personnalité intérieurement libre et indépendante, comme nous la comprenons et comme nous aimons à en caresser l'expression qui la rend. Pour eux, c'est simplement l'idée abstraite d'hom-

(1) Hausrath, *Neutestamentl. Zeitgeschichte*, 1877, IV, 302.

me. Ce n'est pas l'idée que le Créateur a réalisée objectivement dans l'homme vivant, mais l'idée que les philosophes se sont faite de l'homme considéré subjectivement et dans leur esprit. Ici, nous voyons donc toute la vérité du proverbe : « deux personnes peuvent exprimer la même chose, sans cependant, que ce soit la même chose ».

Pour le chrétien, l'homme est l'image vivante et personnelle de Dieu, cette image telle qu'elle vit et agit devant lui. Le païen n'est même pas capable d'avoir une telle pensée. Pour lui, homme et Dieu ne sont que des idées vides et privées de vie. Son intelligence les invente et s'y intéresse ; mais son cœur et sa volonté ont aussi peu à faire avec elles qu'avec n'importe quelle autre idée abstraite. Une expression de Sénèque montre cela beaucoup plus clairement qu'une longue dissertation. Où la Révélation dit : « Tu dois aimer Dieu par dessus toutes choses, et ton prochain comme toi-même (1) », Sénèque tient ce langage : « La philosophie nous enseigne à honorer ce qui est divin et à aimer ce qui est humain (2) ». Epictète s'exprime à peu près dans les mêmes termes : « Un homme, dit-il, qui pleure la perte de son fils commet une injustice ; ce n'est pas la mort de son fils qu'il déplore, c'est uniquement sa propre imagination, l'idée qu'il s'en est formée dans son esprit (3) ». C'est pourquoi, on peut le consoler ; mais il faut se garder d'éprouver de la compassion avec lui. C'est tout naturel. Ce qu'il a perdu n'a en soi aucune valeur ; ce qu'il y a de vrai, c'est qu'il existe seulement dans la tête du survivant la supposition que celui qui n'est plus était quelque chose. Il n'a donc qu'à faire disparaître cette supposition et c'en est fait de sa douleur. Si le fils n'a d'importance que parce que mon idée le fait tel, et parce que je lui attribue quelque importance dans mon ima-

(1) Matth., XXII, 37 sq.
(2) Seneca, *Epist.*, 90, 3 : *colere divina, humana diligere.*
(3) Epict., *Man.*, 16.

gination, que dire de la valeur humaine si je la considère dans un étranger?

De telles paroles peuvent rendre un son chrétien, mais une distance, grande comme celle qui est entre la terre et le ciel, les sépare du Christianisme. Ici, je dois aimer l'homme parce qu'il porte en lui-même sa valeur. Cette valeur, c'est Dieu qui la lui a donnée ; ce n'est pas lui qui l'acquiert par de nobles actions. Il n'est aucune puissance de la terre qui soit capable de la lui arracher ; lui-même ne le pourrait par toutes les bassesses imaginables. Chez Sénèque et Epictète, l'homme n'a par lui-même aucune importance ; il ne dépend que du moi et de mon imagination. D'un côté, l'homme est homme par la grâce de Dieu, de l'autre, il est homme par le caprice des hommes. Il est donc tout aussi bien privé de droit et de valeur que dans l'ancien paganisme. Il l'est même davantage. Dans ce temps là, il ne possédait intérieurement aucune valeur, et extérieurement, il était esclave. Ici, il est esclave à l'extérieur; à l'intérieur, je fais de lui ce que je veux ; je puis lui donner la valeur qui me plaît. Ainsi, mon esclave dépend maintenant beaucoup plus de moi, qu'il n'en aurait dépendu dans le paganisme primitif.

Ainsi en est-il toujours. « L'homme libre, dit Epictète, ne doit accepter aucun service de la part de l'esclave (1) ». Pourquoi ? Parce que dans l'esclave, il honore l'homme et lui attribue une dignité semblable à la sienne ? Bien loin de là ! Mais parce que ce serait s'abaisser trop bas, l'esclave étant, relativement à l'homme libre, dans un degré d'infériorité semblable à l'état d'un malade par rapport à celui qui jouit de la santé ; parce que l'homme libre n'est plus libre lui-même, s'il se rend dépendant du service d'un esclave. Ce n'est donc point par une charité compatissante envers l'esclave, mais par pur orgueil de sa propre suffisance que l'homme libre doit s'en tenir à l'écart.

(1) Epict., *Fragm.*, 43.

Il résulte de là que la morale des Anciens, même dans ses meilleurs représentants, ne connaît aucune vertu, aucun devoir de charité envers le prochain.

Le sage stoïcien veut, il est vrai, se considérer comme un citoyen du monde ; mais ce cosmopolitisme théorique, qui d'ailleurs est très limité dans son développement, ne conduit pas à une manière d'agir qui soit en harmonie avec lui. Au fond, ce à quoi vise plutôt le sage, qu'il soit stoïcien, épicurien, ou cynique, c'est d'agir pour sa propre personne. Le monde lui paraît bien trop mauvais pour qu'il s'occupe de lui. En face des exigences de la vie, il s'enveloppe dans le large manteau de la vertu pure, dont le but final n'est autre chose qu'un orgueilleux repos au sein d'une vie agréable, et un isolement commode dans la suffisance personnelle (1). Mais de respect et de charité pour l'homme, il n'en est pas question ici. Tout n'est qu'égoïsme parfait, arrogance philosophique complète, au point que le stoïcien, pénétré de la conviction qu'il a de posséder dans son propre moi le bien suprême et inamissible, dit hardiment : « Personne n'a de valeur excepté moi. Personne ne vaut la peine que je m'occupe de lui, que je sorte de ma perfection et du paisible repos que je goûte en moi-même. Personne n'est digne que je m'inquiète de lui ou que je me dégrade en m'abaissant jusqu'à lui ».

Un récit que Diogène Laërce nous a conservé sur deux philosophes, qui ne manquent point de célébrité, nous montre jusqu'à quel degré cette pensée dominait dans l'ancienne philosophie. Anaxarchus, le compagnon d'Alexandre le Grand, était aussi un de ces philosophes dont la sagesse tout entière était basée sur la doctrine du plus haut égoïsme, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle celui qui veut être heureux ne doit s'inquiéter de rien, ne se laisser troubler par rien, ni dans sa vie ni dans sa conduite. Un jour qu'il essayait d'imiter la vie rustique

(1) Vorlœnder, *Geschichte der philosophischer Moral, Rechts und Staatslehre der Englander und Franzosen*, 1855. p. 8.

et la sagesse de l'homme des bois, il tomba dans un marécage où il resta sans pouvoir se dégager. Alors vint à passer son disciple et compagnon de route, Pyrrhon, le philosophe bien connu. En disciple digne de son maître, celui-ci se contenta de le regarder, et, comme le prêtre pharisien de l'évangile, il passa son chemin. Quelques instants après, vinrent d'autres personnes, probablement des gens du monde à qui la philosophie n'avait pas encore enlevé tout sentiment d'humanité. Elles rendirent à Anaxarchus le service du Samaritain et se permirent de blâmer Phyrrhon. Mais Anaxarchus leur en fit un reproche et leur dit que le misérable avait très bien agi, car l'homme sage et civilisé ne doit témoigner aucun amour aux autres, et ne se laisser troubler par rien dans son repos (1). Aussi comprenons-nous que Marc-Aurèle, conformément à l'esprit d'Epictète son maître, ait exprimé cette sentence : « l'homme sage et parfait ne doit ni se réjouir avec ceux qui sont dans la joie, ni s'affliger avec ceux qui sont dans la peine » (2).

Saint Paul fut assurément, pour ces païens sans cœur, un homme très peu sage et très imparfait, lorsqu'il dit : « qui est faible, sans que je sois faible avec lui ? » (3). Les philosophes imbus de ces principes ne pouvaient donc regarder qu'avec dédain la doctrine chrétienne qui a émis ce principe : « Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent, et pleurez avec ceux qui pleurent » (4).

N'est-ce point là que se trouverait le fondement d'un grand nombre d'opinions émises à la légère par les modernes admirateurs et imitateurs des anciens stoïciens et des ennemis du Christianisme ? C'est une question que nous voulons simplement poser. La réponse peut être facilement trouvée par quiconque soumet à un minutieux examen les enseignements de la prétendue morale libre de l'Humanisme moderne.

(1) Diogenes Laert., 9, 63. — (2) Marc. Antonin., 7, 43.
(3) II Cor., XI, 29. — (4) Rom., XII, 15.

TREIZIÈME CONFÉRENCE.

Les vertus civiles.

1. Chaque époque à ses maladies contagieuses aussi bien du corps que de l'âme. — 2. Une de ces maladies consiste à accuser les chrétiens de manquer de patriotisme. — 3. Raisons à l'appui de cette accusation. — 4. Amertume de ce reproche. — 5. La grandeur du péril pour les premiers chrétiens, de devenir des ennemis de la patrie. — 6. Mérite du Christianisme en favorisant la fidélité des sujets. — 7. Vivre pour le bien général est aussi un devoir de conscience pour le chrétien. — 8. La doctrine qu'il professe lui en donne la force et le courage. Héroïsme patriotique des grands évêques. — 9. On peut résumer ainsi les griefs de l'ancien Etat païen contre le Christianisme : l'obéissance libre, que le Christianisme prêche, fut le plus grand ennemi de l'Etat antique. — 10. L'ancien Etat n'avait aucune sécurité : c'était un Etat d'esclaves. L'Etat chrétien affirme par la liberté. Le sel de l'Etat. Le plus haut devoir de l'Etat réalisé.

1.— Chaque époque a ses maladies contagieuses aussi bien du corps que de l'âme.

Chaque pays, chaque époque a ses maladies. L'Orient a sa lèpre, le moyen-âge sa peste. Nous aussi, nous avons les nôtres qui sont peut-être les anciennes dont le nom seul est changé. Parmi les épidémies, les pires sont celles de l'esprit, parce qu'elles sont les plus contagieuses, les plus durables et les plus difficiles à guérir. Et malheureusement, il n'est pas d'époque qui n'en soit atteinte.

Il y a derrière nous des siècles, où si par hasard une fontaine se trouvait empoisonnée, si un enfant avait disparu, si un peuple se trouvait sous le coup d'une détresse écrasante, le signal d'une chasse aux Juifs était immédiatement donné. Loin de nous cependant, l'intention de vouloir dire que cette mesure n'était pas très souvent provoquée par leurs victimes. Néanmoins, nous supposons et nous croyons, d'après cette accusation, avoir tout particulièrement le droit de faire cet aveu : que la plupart de ces persécutions étaient dues à l'éruption

d'une maladie d'âme dans les masses. Plus opiniâtre et plus pernicieuse encore fut la peste de l'astrologie et autres superstitions du même genre ; et je m'exprimerais encore plus sévèrement sur ces maladies de l'ancien temps, si je ne craignais par là de toucher de trop près à nos jours, dans lesquels, la peur d'un mauvais regard, la peur des treize, des vendredis et autres sottises semblables font éprouver des moments de faiblesse aux esprits forts eux-mêmes.

Oui, c'étaient des temps malades que ces temps où certains êtres malheureux osaient, dans la nuit sombre, faire une pénible chevauchée jusqu'au solitaire Blocksberg, des temps malades que ces temps où sur de simples soupçons mal fondés, de pauvres mères subissaient la mort au milieu des tortures, des temps malades, que ces temps où le siège apostolique dut remettre dans la bonne voie des peuples et des pays entiers à cause des mauvais traitements infligés à ces êtres sans défense (1). Cependant, ce n'est pas moi qui trancherai la question de savoir si les temps où les affaires se traitent dans les salons les plus élégants, où les feuilles les plus lues des grandes villes offrent sans cesse leurs services, où les plus brillants équipages stationnent aux portes, les temps où les chaises qui marchent, et les tables qui écrivent furent questionnées pour connaître les mystères de l'avenir, ont le droit de mépriser les époques précédentes. Toujours est-il que je puis affirmer sans crainte d'être contredit, que chaque époque a ses miasmes intellectuels.

2.— Une de ces maladies consiste à accuser les chrétiens de manquer de patriotisme.

Un de ces miasmes les plus persistants et les plus contagieux est l'accusation portée contre le Christianisme que sa doctrine ne peut se concilier avec l'ordre public. De savants archéologues, ont tiré des écrits des plus anciens adversaires de notre Religion une liste imposante de noms, où sont exprimés ces reproches et

(1) Gregor. VII., *Ep.*, 7, 21. (Hardouin, *Concil.* IV, I, 1443, d.)

ces blâmes. Ils les ont groupés et s'en servent pour attaquer nos pères dans la foi. Selon eux, ceux-ci étaient des gens incomplets, des membres inutiles à la société, des gens auxquels manquait le sentiment patriotique, des hommes qui craignent la lumière, des criminels, coupables du crime de lèse-majesté, sans compter d'autres aménites du même genre(1). Dès le commencement et dans tous les temps, il a fallu que les chrétiens subissent le reproche de n'avoir point de patrie, ou d'être des ennemis de l'ordre public ! Il leur a fallu se voir enlever la participation au bien commun, sinon comme lui étant nuisibles, du moins comme lui étant inutiles ! Et si c'étaient les seules avanies qu'on leur ait faites !....

3.—Raisons à l'appui de cette accusation.

Et pourquoi ? Oui pourquoi ? La réponse à cette question eût déjà jeté Tacite dans une certaine perplexité. Tout ce qu'il savait des chrétiens, c'est qu'on les nommait chrétiens, et qu'ils étaient odieux au peuple à causes de leurs crimes (2). Mais c'était tout.

Si le grand et grave historien se conduit ainsi en face de cette question, que pouvons-nous attendre d'autres accusateurs superficiels ? « Les chrétiens aux lions ! Les chrétiens aux lions ! Enlevez les athées ! » s'écriaient-ils pendant des heures dans l'amphithéâtre, jusqu'à ce que la voix et le souffle leur manquassent (3).

Le Tibre venait-il à déborder ? « Les chrétiens aux lions ! » Le Nil ne débordait-il pas ? « Les chrétiens aux lions ! » Apprenait-on qu'un tremblement de terre avait eu lieu quelque part, qu'une famine ou qu'une épidémie sévissait, on n'entendait qu'un seul cri et toujours le même : « Les chrétiens aux lions ! (4) ». Or, il en était de cela comme de la grande émeute du théâtre d'Ephèse dont il est écrit : « Mille cris divers s'y faisaient enten-

(1) Selvaggio, *Antiq. Christ.*, l. 1 p. 1. c. 10, 8. 9. Vercell. 1778. I, I, 168-175. Krüll., *Christl. Alterthumskunde* I, 15-28.
(2) Tacitus, *Annal.*, 15, 44.
(3) Orig., *C. Cels.*, 3, 4, Tertull., *Spect.*, 27.
(4) Tertull., *Apolog.*, 40.

dre, car le désordre régnait dans l'assemblée, et la plupart ne savaient pourquoi ils s'étaient réunis » (1). Et si jamais ils donnent un motif, il est de telle nature que, généralement, nous ne pouvons pas le considérer comme sérieux.

Peut-on voir dans le moine grec un ennemi du bien commun parce qu'à l'ombre de son cloître, il aura peint une image de Saint, qui certes ne fanatisera jamais personne par la perfection de son côté artistique? Donnera-t-on au saint évêque de Rochester, le grand humaniste, et l'illustre Mécène de tous les savants, le nom de traître à la patrie, parce qu'il ne voulut pas croire à l'invalidité du mariage de son roi voluptueux? Est-ce quelque chose de sérieux, ou bien est-ce une plaisanterie, quand l'historien de la vie de Jésus déclare le Christianisme nuisible à la société, parce qu'il dit son mot dans toutes les tyrannies, parce qu'il affaiblit l'esprit républicain, et qu'il montre toute autorité comme étant l'ennemie naturelle de l'homme de Dieu? (2) Est-ce la peine de nous défendre quand Saint-Evremond élève contre le Christianisme l'accusation, qu'il doit nécessairement nuire à la société, parce qu'il impose des limites au luxe si utile (3), ou quand Mandeville ajoute : qu'il favorise les pratiques de la compassion et de la bienveillance, lesquelles sont si nuisibles au bien commun, et détruisent tant de passions indispensables au bien de la totalité? (4)

4.—Amertume de ce reproche.

Pour de nobles cœurs, il est peu de reproches qui soient plus amers que celui-ci, sans compter qu'il est immérité. Cette insulte devait atteindre les premiers chrétiens qui, par l'éducation reçue aux jours de leur jeunesse, avaient encore porté dans leur esprit et dans leur cœur l'idée de l'État ancien ; elle devait les attein-

(1) Act. Ap., XIX, 32.

(2) Renan, *Vie de Jésus* (6), Paris 1863, 122, 127.

(3) Saint-Evremond, *Examen de la Religion*, ch. 10, p. 117. (Apd. Valsecchi, *Fundam. relig.*, 2, 12, 8. Venet., 1770, p. 215).

(4) Erdmann, *Gesch. der neuern Philos.*, II, I, 228 sq. App., XCI sq.

dre d'autant plus douloureusement qu'ils pouvaient considérer de plus près la comparaison entre le sacrifice pour la patrie auquel leur foi et leur conscience les obligeaient, et la manière d'agir si opposée de leurs accusateurs. « Vous nous appelez des ennemis de l'Empereur, dit Tertullien, parce que nous ne voulons pas jurer sur sa dignité divine, vous qui ne vous faites aucun scrupule de conscience de prêter des serments faux sur sa divinité (1) » ! Et une autre fois il s'écrie : « Quels sont ceux qui veulent nous faire passer pour des ennemis des dominateurs romains ? C'est Cassius, c'est Niger, c'est Albinus, qui offrent des sacrifices pour le bien de l'Empereur, et qui jurent par son génie, tout en prenant des leçons d'armes pour lui couper sûrement la gorge au premier coup. Ce sont des gens qui, au milieu de jeux magnifiques et de folles prodigalités, dans lesquelles le nouvel élu célèbre la chute de son prédécesseur, lui adressent ces paroles : « Que Jupiter prenne de nos années et les ajoute aux tiennes » ! et qui, pendant ce temps, regardent dans l'assemblée pour voir s'il n'y a pas quelqu'un qui leur donnera une récompense plus grande, pour mettre à mort celui qu'ils viennent de célébrer (2) ».

5.—La grandeur du péril pour les premiers chrétiens de devenir des ennemis de la patrie.

Nous pouvons nous représenter, dans toute sa grandeur passée, la tentation qui dut hanter les Chrétiens des premiers siècles de chanceler dans leur fidélité de sujets. C'est là une chose que personne n'a connue comme eux. Les émeutes ne produisaient aucun changement dans la situation du jour. Les Chrétiens le savaient et disaient publiquement que leur nombre était assez grand pour que leur participation à ces éternels soulèvements, même leur simple émigration, jetât dans l'embarras le plus grand l'empire mourant de consomption, par suite de la dépopulation (3). Cette bourgeoisie stoïque tant célébrée a si peu de points de contact com-

(1) Tertullian., *Ad nationes*, 1, 17. — (2) Tertullian., *Apolog.*, 35.
(3) Tertullian., *Apolog.*, 37.

muns avec la pensée chrétienne, relativement à la fraternité générale, qu'elle est, comme nous l'avons déjà mentionné, en opposition complète avec elle (1). Si elle n'eut pas été aussi infructueuse qu'elle l'a été, pour le plus grand des bonheurs, elle eut nécessairement conduit à la suppression des limites autorisées et même nécessaires de la nationalité, à l'indifférence la plus complète à l'égard des besoins de l'État. Le chrétien, lui, aime le petit coin de terre sur lequel fut placé son berceau, où retentirent les doux sons de la langue dans laquelle son père et sa mère lui apprirent à parler. Quand même il vit sous le rude ciel du Nord, il l'aime plus que les rivages enchanteurs des Dardanelles, plus que les flots dorés du golfe de Naples, plus que le monde tout entier. Sa seconde patrie, vers laquelle se dirige ses désirs les plus ardents, est dans un autre monde ; la pensée qui l'emporte vers elle appartient à un tout autre ordre de choses ; mais l'amour qu'elle excite en lui ne portera point préjudice à son amour pour sa patrie visible.

Quand ces derniers Romains cosmopolites disaient que la patrie de l'homme n'est pas un pays isolé, mais le monde entier (2), cela pouvait avoir un sens insidieux. La conclusion ne se fit pas attendre longtemps ; ce sont eux qui l'ont tirée : « Si le sage vient à perdre sa ville natale, disent-ils, il sait qu'il a perdu un tas de bois et un tas de pierres, choses qu'il doit considérer comme étant d'une importance secondaire. Menant lui-même une vie au-dessus de celle de l'humanité, il ne doit pas tolérer qu'on exige de lui qu'il s'abaisse au service de l'Etat » (3). Bref, cette vue du monde n'est pas autre chose que la prétendue alliance universelle des hommes, pour lesquels, nationalité, pays natal, patrie sont,

(1) V. pl. haut. 11, 2.
(2) Zeller, *Philosophie der Griechen*, (2) III, I, 281 ; III, II, 168.
(3) Zeller, (2) III, II, 535, 543. Brandis, *Gesch. der Entwickl. griech. Phil.*, II, 155. Ritter, *Gesch. der Phil.*, IV, 225, 227.

pour se servir de l'expression de l'Américain, tout simplement « des inventions grammaticales, un néant qui n'a pas d'existence réelle (1).

6. — Mérite du Christianisme en favorisant la fidélité des sujets.

Si d'un côté l'amour que les chrétiens portaient à leur patrie résistait à de telles influences, et si d'un autre côté, il triomphait d'épreuves aussi pénibles, il fallait vraiment que leur vertu de fidélité fut solidement implantée. Si leur doctrine n'était pas venue à son secours, je ne sais s'ils auraient pu rester dans le devoir.

Le Christianisme s'est acquis ici la plus grande gloire; et cette gloire brille d'un éclat d'autant plus pur que les chrétiens avaient moins à compter sur la reconnaissance de ceux qui devaient profiter de leur dévouement. Mise en parallèle avec ce commandement, l'obligation sévère que le Christianisme fait à ses adhérents de s'acquitter consciencieusement des taxes et des impôts est d'une importance secondaire (2). Ceux-ci ont prouvé leur dévouement à la patrie par des sacrifices plus grands et plus lourds. Autant ils désiraient la paix, autant ils pouvaient dire sincèrement qu'il leur était impossible d'être les ennemis de l'Etat, car ils priaient chaque jour pour le maintien de sa paix (3) ; ils n'hésitaient jamais à sacrifier leur indépendance, et même à exposer leur vie quand quelqu'une de ses nécessités les appelait sous les armes, ou quand ses besoins exigeaient d'eux qu'ils acceptassent une charge officielle compatible avec leur conscience, si de cette acceptation, il résultait des avantages pour le bien commun (4).

Quant à la décadence de toutes les vertus civiles introduites par le Christianisme (5); quant au mépris impitoyable et presque criminel que les chrétiens manifestaient pour le bien commun, et qui les faisait se dérober à la vie publique, même au péril de voir l'Em-

(1) Thomas Cooper, apd Stein, *Patholog. Moralprinc.*, 274.
(2) Rom., XIII, 7. Justin., *Apol.*, 1, 17. Krüll, *Alterth.*, I., 296 sq.
(3) Justin., *Apol.*, 1, 17.
(4) Krüll, *Alterth.*, I, 308-310. Mamachi, *Orig.*, III, 317 sq.
(5) Lecky, *Sittengeschichte*, (deutsch) 1871, II, 111-118.

pire tomber aux mains des barbares ; quant à tous ces motifs peu nobles qui ont fait pousser les hauts cris à Gibbon (1) et à ses successeurs, il ne peut en être question. Autrement, il faudrait ignorer complètement qu'il comptait des partisans dans toutes les situations, depuis les plus basses jusqu'aux plus hautes, dans toutes les classes de la société, depuis la cabane jusqu'au palais impérial, dans tous les cercles d'activité, dans tous les emplois (2) ; il faudrait oublier qu'il a donné dès le commencement des preuves de sa mission divine en accueillant les pauvres, et en agissant même, dès cette époque, d'une manière attrayante sur les riches et enthousiaste sur les savants ; enfin, il faudrait ignorer, ou vouloir méconnaître à dessein les devoirs qu'il impose à l'homme.

Mais le Christianisme n'oblige pas seulement l'homme à s'occuper de son bien propre ; il l'oblige aussi à s'occuper du bien de la communauté plus ou moins grande à laquelle il appartient. « Il est impossible, dit le premier des théologiens, Thomas d'Aquin, que quelqu'un puisse être bon, s'il ne contribue pas de sa personne au bien commun. Donc conclut-il, chacun doit vivre vertueusement, non seulement pour son compte, mais aussi par ce que le bien de la communauté y est intéressé (3) ». Pour la patrie, aucun sacrifice ne doit être trop lourd ; à son service nous devons sacrifier non seulement notre fortune (4), mais aussi notre vie s'il en est besoin (5).

7. — Vivre pour le bien général est aussi un devoir de conscience pour le chrétien.

D'après ce que nous venons de dire, il n'est pas permis d'avoir une attitude purement légale, vis-à-vis de la patrie. Comme dit Saint Augustin, et presque dans les mêmes termes Saint Thomas. « Vivre pour la patrie, et

(1) Gibbon, *G. d. Verfalls des rœm.* R., (deutsch) 1800, III, 202.
(2) Euseb., *H. E.*, 8, 1, 2, 9, 11, 12 ; *Vita Const.*, 2, 44 ; *Mart. Palœst.*, 4, Wilberforce, *The five empires*, (11) 210.
(3) Thomas, *Summa theol.*, 1, 2, q. 92, a. 1, ad. 3.
(4) Id., — 2, 2, q. 26, a. 3, c.
(5) Id., — 1, q. 60, a. 5, c ; 2, 2, q. 31, a. 3, ad 2.

à cause d'elle, est une obligation qui fait partie de la vertu du chrétien (1) ». Or, puisque la vertu chrétienne ne se contente jamais de la simple apparence, il en résulte que la soumission, réclamée par notre doctrine envers les lois et les chefs d'Etats, n'est pas une soumission purement extérieure, mais une soumission vraiment intérieure et religieuse.

C'est un principe adopté communément comme doctrine de foi par les théologiens, que l'obéissance envers les autorités de ce monde oblige en conscience (2). La Révélation ordonne de considérer « toute autorité comme tenant la place de Dieu, et d'en recevoir les ordres comme si elle venait de Dieu (3) », quand même celui d'où émanent ces ordres se met personnellement en contradiction avec la loi de Dieu (4). Jamais, et dans aucune circonstance, le Christianisme ne permet la révolte contre une puissance établie (5). Il a au contraire dans ces siècles de perturbation générale, où les tentations de regimber contre l'autorité étaient si nombreuses, édicté, dans une longue série de conciles, des punitions sévères contre toute tentative ayant pour but des intrigues contre l'ordre public (6) ; et il excluait du service de l'Eglise quiconque se laissait aller à de semblables infractions. « Que ceux, dit Saint Augustin, qui appellent la doctrine chrétienne dangereuse pour l'Etat, suscitent donc une armée comme celle que la doctrine du Christ veut avoir ! Qu'ils créent des citoyens, des époux, des parents, des enfants, des maîtres, des serviteurs, des rois, des juges, des percepteurs et des contribuables semblables à ceux qu'elle voudrait former, si elle avait les mains libres, et nous verrons

(1) Augustin., *Civ. Dei*, 19, 1, 2.
(2) Sylvius., *Comment. in Summam D. Thomæ*, 1, 2, q. 96, a. 4.
(3) Prov., VIII, 15 sq. Rom., XIII, 1, 7. Joan., XIX, 11.
(4) I Petr., II, 17.
(5) Thomas, *Reg. princ.*, 1, 6. Müller, *Ethica*, (2) I, 197 sq.
(6) Selvaggio, *Antiquit. christ.*, l. 5, c. 5, 6, (Vercell. 1779. IV, 109. 111.) Cfr. l. 1. p. 2. c. 16, 56. 61. (I, II, 342. 347).

s'ils oseront l'appeler dangereuse pour l'Etat, ou s'ils ne feront pas plutôt franchement l'aveu que le Christianisme est le véritable salut de l'Etat, supposé sans doute, que les hommes lui obéissent ! (1) »

8.—La doctrine qu'il professe lui en donne la force et le courage. Héroïsme patriotique des grands évêques.

Non seulement le Christianisme inculque ces doctrines, mais il donne aussi la force de les pratiquer pourvu qu'on lui laisse la liberté.

Confiants dans la justesse de leur cause, les plus anciens défenseurs de l'Eglise somment leurs accusateurs, de leur citer seulement un cas où ils aient violé leurs devoirs comme citoyens de l'Etat. « Jamais, s'écrie Tertullien, on n'a pu découvrir de chrétiens parmi les Nigriniens, les partisans de Cassius, d'Albinus et autres perturbateurs de ce genre (2) ». « Par contre, dit Saint Augustin, ils n'auraient pas hésité un seul instant, à se rendre à l'appel de leurs ennemis et de leurs persécuteurs les plus acharnés, comme un Julien l'Apostat ; et, pour les sauver, ils auraient volontiers donné leur sang et leur vie (3) ». Qu'on déchaîne les bêtes fauves contre eux, qu'on leur prépare des bûchers, qu'on les attache à une croix, jamais on ne les mettra à mort dans un maintien autre que celui de la prière. Le contenu de cette prière sera toujours celui que leur a prescrit la sainte Ecriture (4) : ils demanderont que « Dieu bénisse l'Empereur, qu'il lui accorde une vie heureuse et un règne paisible, qu'à sa maison il donne la sécurité, à son armée la vaillance, à son conseil, la fidélité, à son peuple l'honnêteté (5) ».

C'est cet esprit qui animait Ambroise, quand il sauvait à deux reprises, au péril de sa vie, l'empire des mains de l'usurpateur, et quand il gardait au fils sans défense de son irréconciliable persécutrice, la couronne menacée. Saint Augustin restait fidèle à son devoir de chrétien, quand accablé sous le poids d'une tristesse

(1) Augustin., *Ep.*, 138, 2, 15. — (2) Tertull., *ad Scapulam* 2.
(3) August., *Enarr. in ps.* 124, 7.
(4) I Tim., II, 2. — (5) Tertull., *Apol.*, 30, 31.

amère, à la vue des malheurs de sa patrie, mais résigné, il épargnait à cette patrie, par sa médiation à la cour impériale, une douleur encore plus grande : celle de voir le grand Boniface, jadis si fidèle, terminer une vie pleine de mérites par la destruction de l'Empire. Léon était fidèle et plus que fidèle à ses obligations, lorsque, sans se soucier de sa vie, il s'avançait au devant de la colère du Fléau de Dieu, bravait le courroux des Huns et des Vandales, s'opposait aux prétentions d'un Aetius, fléau incomparablement plus dangereux que le précédent, et retardait seul, d'une main ferme la chute de l'Empire, auquel personne, parmi ceux qui avaient obligation et mission pour cela, ne voulait porter secours.

Que dirais-je d'Epiphane de Pavie ! Pour sauver leur vie, les dernières ombres des Césars durent être bien aises de pouvoir se glisser parmi les serviteurs de l'Église.

Le vieux monde s'écroula sous les coups d'Odoacre ; celui-ci succomba à son tour, sous la puissance du roi des Ostrogoths, et les pires ennemis de la patrie furent les chefs de ces armées indisciplinées devenues indispensables. Des hordes barbares foulaient le sol du malheureux empire, et pays et peuples étaient les victimes sans défense de leurs atrocités. Qu'auraient-ils souffert, si cet ange de paix, qui, à vingt-sept ans, était déjà évêque, n'avait sacrifié son repos, son temps, ses forces, dans ces temps de détresse générale ! Il établit la paix entre l'empereur Anthémius et le meurtrier de l'empereur, l'insatiable Ricimer. A Toulouse il obtint que les Wisigoths épargnassent les frontières. Il négocia près du chef des Rugiens la délivrance des prisonniers, fit respecter l'innocence et l'honneur des femmes, et réussit à faire exonérer le peuple des contributions de guerre. Il fit même donner une garde protectrice aux villes épuisées. Enfin, il alla jusqu'à décider les Ostrogoths à consentir à une amnistie et à fournir la rançon des

prisonniers. Les féroces Rugiens versèrent des larmes au spectacle de tous ses efforts pour guérir les blessures qu'ils avaient faites (1). Et lorsque Théodoric le vit pour la première fois devant lui, il prononça ces paroles : « En vérité, l'Orient tout entier n'a pu produire un tel homme ! Le voir, c'est déjà un bonheur ; mais vivre dans son voisinage, est une sécurité (2) ».

On vante l'antiquité à cause des grands sacrifices qu'elle a faits jadis à l'amour de la patrie; et c'est à juste titre. Nous, chrétiens, nous n'avons pas besoin de fortifier la gloire de notre fidélité à la patrie, en dénigrant et en rabaissant les Anciens. Mais, si le patriotisme des Grecs et des Romains est digne de nos louanges, le patriotisme de nos Saints ne le mérite pas moins. Aussi, l'antiquité ne peut se glorifier d'avoir eu de plus grands serviteurs du bien commun, que ces saints Evêques, l'ornement de notre Eglise, les colonnes des Etats. Grands et admirables sont les sacrifices que les anciens Romains ont faits à leur patrie ; mais les chrétiens se sont précisément honorés en ce qu'ils n'ont pas hésité à les reconnaître ouvertement.

Nous sommes aussi pleins de respect pour le moyen-âge, parce qu'il attribuait sans jalousie aux Romains, trois qualités pour lesquelles, comme on le croyait généralement à cette époque, Dieu leur avait donné la domination du monde, savoir : leur piété, leur législation et leur amour pour la patrie (3). Mais nous nous réjouissons bien davantage, de ce que le Christianisme ait pu reconnaître les vertus patriotiques des Anciens dans tout leur éclat, sans crainte d'en être obscurci. Car, il n'y a sur la terre aucun peuple qui soit en état de produire des exemples de patriotisme plus

(1) Ennodius, *Vita S. Epiphanii Ticin.*, 9, 42.
(2) Ennodius, 9, 39. (Bolland, Palmé. Jan. II, 736.)
(3) Thomas. *De regim. princ.*, 3, 4. 5. 6. 16. Engelbert. *Admonit.*, *De ortu et fine Rom. imperii* c. 6 (Bibl. Lugd. XXV, 365.) cfr. Salviani Mass., *De gubernat. Dei* 1, 2, 10-12. (Mon. Germ. antiq. I, I, 4 sq) et Augustin., *Ep.* 138, 3, 17.

lumineux, d'enthousiasme plus éclatant, de grandeur d'âme plus noble en face du sacrifice à faire pour la patrie que les peuples chrétiens. Aucun peuple n'a fourni plus magnifique matière non seulement aux légendes, mais encore aux récits authentiques de faits héroïques, dans ces temps où le Christianisme fut sur le point de réaliser complètement sa domination sur les cœurs. Les empereurs allemands savaient bien pourquoi dans leur politique, ils s'appuyaient toujours sur les évêques. Les intérêts privés rendaient trop souvent les Seigneurs laïques chancelants dans leur fidélité ; mais les princes spirituels étaient des murs de fer qu'aucun danger n'ébranlait.

Si nous voulions énumérer tous les saints et toutes les âmes pieuses qui mériteraient d'être mentionnées ici, quelle liste sans fin serions-nous obligés de citer, à commencer par Séverin, pour aller jusqu'à l'héroïque archevêque de Paris, Mgr Affre, qui versa son sang sur les barricades, pour son peuple égaré ! Quels lumineux exemples d'amour pour la patrie, nous offrent Ulrich d'Augsbourg, et Anno de Cologne, que les peuples reconnaissants célèbrent encore dans leurs chants héroïques ! Quelles peines ont dû éprouver, quelle malveillance ont dû subir les abbés Suger et Bernard de Clairvaux, pour favoriser leur pays et leurs protecteurs princiers ! Au prix de quelles difficultés, le franciscain Jean de Capistran, le carme Dominique de Jesus Maria, le capucin Marc d'Aviano ont conduit les armées chrétiennes à la victoire ! Quels soucis n'ont pas eus les grands pacificateurs Jacques de Voragine de l'ordre des Dominicains, Jean Facond de l'ordre des Augustiniens, pour rétablir la tranquillité dans des villes et dans des Etats déchirés par les dissensions !

De plus, le sexe féminin ajoute encore à cette troupe magnifique de sauveurs de nations et de sociétés une foule immense de brillantes figures, situées à une distance infinie de ce que l'antiquité peut nous offrir en ce

genre. C'est Geneviève, Pulchérie, Blanche de Castille, Elisabeth de Portugal ; c'est Hedwige, Marguerite d'Ecosse, Catherine de Sienne et la pucelle d'Orléans. Et ce sont là seulement quelques noms qu'on pourrait décupler.

9.—On peut résumer ainsi les griefs de l'ancien état païen contre le Christianisme : l'obéissance libre que le Christianisme prêche fut le plus grand ennemi de l'Etat antique.

C'est à nous demander maintenant, comment on a pu s'obstiner, avec la ténacité de la passion, à faire de si pénibles reproches au Christianisme grandissant. Devons-nous en chercher uniquement la cause dans le préjugé et dans l'antipathie? Disons franchement que non. Il est difficile d'imaginer une antipathie plus conforme à la nature, et même plus nécessaire, que celle de l'antique Etat pour le Christianisme.

A différentes reprises, nous avons déjà donné çà et là des preuves que, dans l'antiquité, l'Etat était tout, qu'il était même la seule chose qui existât, tandis que l'homme comme personne ne comptait pour rien. Dans les cas les plus favorables, celui-ci était quelque chose en tant qu'on le considérait comme un membre autorisé à faire partie du tout de l'Etat. Parmi tous les peuples civilisés de l'antiquité, les Romains jouissaient relativement de la plus grande indépendance. Mais pareillement d'après l'idée romaine, toute aptitude au droit provient de l'Etat. C'est seulement lorsque l'Etat a déclaré qu'un homme était une personne, que celui-ci peut avoir des rapports avec le droit (1). A l'égard de celui qui est privé de droit, tout est permis, rien n'est immoral (2).

Par cela qu'il est privé de droit, il est également et dans la même mesure privé de respect, car le respect est lié au droit civil. Chez les Romains il n'est pas dit : « Point d'honneur, point de droit » mais il est dit : « Point de droit, point d'honneur (3) ». C'est pourquoi quelqu'un n'est pas même maître de son honneur. Bien plus, cet honneur provient seulement de l'Etat. Chacun doit

(1) Walter, *Geschichte des rœmischen Rechts*, § 457, 458. (3) II, 50.
(2) Becker-Marquardt V, I, 185. Dœllinger, *Heidenthum*, 709.
(3) Wachsmuth, *Europæische Sittengeschichte*, I, 105.

se montrer utile au bien commun, quels que soient les moyens pour atteindre cette fin (1). Il doit aimer son père, sa mère et ses enfants ; mais il doit aimer sa patrie plus qu'eux (2). La disposition de la loi des Douze Tables nous montre quelle valeur le bien commun attachait comme récompense à de tels sacrifices. Elle nous dit que si un débiteur a plus de créanciers qu'il ne peut en contenter, ceux-ci, selon leurs exigences, peuvent le couper en morceaux et se le partager entre eux (3). Dans ce cas, la pratique était naturellement plus raisonnable que le droit; jamais certes, les créanciers n'eussent imaginé une telle exagération du droit pour satisfaire leurs exigences. Mais il suffit que la loi ait traité l'homme ainsi, parce que même chez les féroces Normands, le droit concernant le débiteur était empreint d'une plus grande tolérance: leur droit permettait de ne couper qu'un membre au débiteur insolvable (4).

Sans parler des despostes de l'Orient, le Grec était considéré par l'Etat comme ayant une valeur encore moindre. Le Grec libre lui-même n'était pas élevé pour lui, mais seulement pour l'état de citoyen, dans lequel il plaçait toute l'idée d'homme (5). A l'Etat seul, le Grec devait son existence, sa valeur morale, sa dignité humaine (6). A Sparte, celui qui possédait de l'argent était puni de mort. Dans les lois de Zaleukos et de Charondas, celui qui buvait du vin pur sans permission du médecin subissait la même peine. Selon l'idée platonicienne, l'homme ne s'appartenait pas : à plus forte raison, ne lui appartenait pas ce qu'il possédait. Lui et son bien étaient la propriété de la communauté. C'est pourquoi Platon veut que la communauté de femmes soit la base législative de l'Etat, parce que les enfants provenant des familles fermées et indissolubles étaient

(1) Cicero., *Off.*, 2, 24, 85.
(2) Cicero., *Off.*, 1, 17, 57. — (3) Aul. Gell., 20, 1.
(4) Wachsmuth, *Europæische Sittengeschichte* II, 11.
(5) Hermann, *Griechische Privatalterthümer* 168.
(6) Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie* 289, 292.

toujours plus attachés à la famille qu'à l'État. Le meilleur moyen pour les livrer complètement à l'État, c'est d'anéantir les liens de la famille.

Si au milieu de telles façons d'envisager les choses, on parle de liberté, cela veut dire que quelqu'un participe à la puissance de l'État et possède la liberté civile, par laquelle il est soumis sans réserve aux lois établies par la décision du plus grand nombre, que ces lois le saisissent dans ses droits personnels, ou encore plus profondément, c'est-à-dire jusque dans sa liberté personnelle (1). De liberté d'esprit, il n'en est pas question. Elle était inconnue ; on n'en sentait pas même le besoin, et le mouvement le plus léger d'un désir dirigé vers elle, tombait sous le coup d'une punition (2).

Or, si quelqu'un n'est pas libre civilement, s'il est esclave, on peut le laisser entièrement de côté, ne pas parler de lui. Aussi, d'après le droit grec, l'homme appartient si complètement à son maître que celui-ci ne peut commettre aucune injustice à son endroit (3). Il possède sur lui le pouvoir despotique le plus absolu (4), et peut lui faire la chasse comme à un animal (5). L'esclave n'a pas même de conscience. C'est le maître seul qui juge en dernier ressort du juste et de l'injuste. L'esclave n'a qu'à faire sans mot dire ce que le maître décide (6). Jamais l'esclave n'a le droit de dire la vérité, sinon quand elle est à l'avantage du maître (7).

Mais à Rome, l'esclave est complètement en dehors du droit (8) ; et il en était déjà ainsi, aux époques les plus anciennes, qui cependant étaient relativement meilleures (9). La loi ne le connaît pas comme personne (10) ; elle le met sur le même pied que les animaux

(1) Dœllinger. *Heidenthum und Judenthum* 668, sq.
(2) Ahrens, *Rechtsphilosophie* (4) 1852, 395.
(3) Aristot., *Ethic.*, 5, 6, (10), 8. — (4) *Id.*, 8, 10 (12), 4.
(5) Aristot., Polit., 1, 3 (8), 8. — (6) Menander, *Fragm. inc.*, 56.
(7) Euripid., *Fragm.*, 315 (Wagner). — (8) Dig. 28, 1, 20 § 7.
(9) Rein, *Privatrecht und Civilprocess der Rœmer*, 561.
(10) Cassiodor., *Var.*, 6, 8.

domestiques (1). A l'endroit de l'esclave, tout est permis (2). Ce qu'il acquiert appartient au maître (3). Son mariage, son honneur, sa vertu sont au pouvoir du maître (4). Un contrat fait par l'esclave n'oblige pas le maître. Celui-ci peut le vendre, l'engager, le donner en cadeau, le tuer, le martyriser, le jeter aux animaux sauvages (5). La punition réservée aux esclaves est l'horrible crucifiement. Bref, le droit du maître sur lui n'a aucune limite (6) ; mais lui, il est comme exclu de la protection et de la communauté du droit (7). Il n'est qu'une chose sans valeur humaine (8). S'imaginer qu'il est homme serait pour lui la plus grande folie (9). Et il en était ainsi partout où il y avait des esclaves.

En cette matière, Tacite représente certainement la situation des Germains sous des couleurs trop belles(10). Chez eux il est vrai, ne régnait pas la cruauté raffinée des Romains. Mais, l'esclave germain était aussi une chose (11).Le maître pouvait le vendre comme une marchandise, (12) le tuer comme un animal, le briser comme un objet sans valeur (13), le mettre à mort selon son bon plaisir (14). En fait il y avait chez les Germains, particulièrement dans le nord, une absence de droit et un arbitraire effrayant à l'endroit des esclaves (15).

Si l'on pèse bien toutes ces considérations, il n'est pas difficile de découvrir la raison fondamentale du soulè-

(1) Dig., 9, 2, 2. § 2.
(2) Seneca, *Clem.*, 1, 18, 2 ; Benef. 3, 20.
(3) Pauly, *Realencyklopœdie* VI, 1095.
(4) Pauly, *it.* VI, 1095. — (5) *It.*, VI, 1094.
(6) Becker-Marquardt, *Rœm. Alterth.*, V, I, 189.
(7) Walter, *Gesch. des rœm. Rechts* § 466. (3) II, 60.
(8) Becker-Marquardt, V, I, 196.
(9) Juvenal, 6, 223 : *O demens, ita servus homo est* ?
(10) Tacitus, *Germania* 24, 25.
(11) Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer* 342.
(12) id *it.* 343.
(13) Pfahler, *Geschichte der Deutschen* I, 296.
(14) Grimm, *Rechtsalterthümer* 344 sq. Dahn apd Bluntschli, *Deutsches Staatswörterbuch*, VI, 375 sq. Gfrorer-Weiss, *Gesch. der deutschen Volksrechte* II, 3 sq.
(15) Dahlmann, *Geschichte von Dænemark* I 161 sq.

vement contre la doctrine chrétienne. Elle ne se trouve pas, à proprement parler, en ce que celle-ci annonçait un nouveau Dieu. En réalité cette tolérance romaine tant vantée n'allait pas aussi loin (1) qu'on le prétend souvent. Les Romains, dans leur bizarre mélange de profonde religiosité et de superstition illimitée, cherchaient à s'approprier les cultes des autres nations uniquement pour attirer sur eux la protection que les dieux étrangers avaient accordée jusque-là à leurs adorateurs. Mais une divinité étrangère venait-elle à se montrer dure envers eux ? alors leur patience était vite à bout. Ils trouvaient cependant qu'en général les ménagements étaient le meilleur moyen d'enlever aux autres religions leur force. De là, cette tolérance dont ils faisaient preuve à leur endroit. Or, il est bien vrai que la doctrine chrétienne a quelque chose de dur. Elle demande à celui qui la professe de se soumettre à elle simplement, sans réserve, sans manies affectées. Elle refuse opiniâtrement de se laisser modifier par les courants passagers comme en ont toutes les époques, et par les changements de l'opinion publique. Le Dieu des chrétiens, qui se nomme avec prédilection « un Dieu jaloux, ne veut en aucune circonstance souffrir un dieu étranger à côté de lui » (2). Mais à partir du moment où le Christianisme commença à célébrer sa victoire, la vieille Religion romaine était depuis longtemps tombée en décadence, et chaque jour de nouvelles religions faisaient leur entrée dans la capitale du monde. Plus l'obscurcissement dans lequel semblait s'envelopper une de ces nouvelles divinités était profond, plus l'ignorance sur sa nature était considérable, plus grand aussi était le charme qu'elle exerçait.

De là ce phénomène merveilleux, qu'à Rome, la force d'attraction pour la doctrine judaïque avec son Dieu silencieux, inaccessible, n'en pouvant tolérer aucun au-

(1) Champagny, *Les Césars* (5) III, 216-218. Aubé, *Hist. des persécutions* (2) I, 77 sq.
(2) V. Mos., IV, 24 ; V, 7. Ps., LXXX, 10. Hebr., XII, 29.

tre à côté de lui, fut loin d'être petite sur les esprits (1). Il est permis de croire qu'en pareilles circonstances le Christianisme dût produire sur la foule un effet plutôt enthousiaste que repoussant.

On ne peut donner non plus, comme explication du soulèvement excité par le Christianisme, la raison que la doctrine chrétienne fit pénétrer le regard de l'homme au delà du cercle étroit du Tout de l'Etat. D'après le Christianisme, les Etats eux-mêmes sont à leur tour des membres d'un grand Tout, qu'on appelle l'humanité. Puis, franchissant à une distance incommensurable les limites de ce grand Etat, il nous enseigne à chercher une destinée, pour laquelle ce développement terrestre ne peut être qu'une préparation.

Quoique, d'après une telle vue du monde, l'Etat ne soit plus, comme il était au sens du paganisme le but unique et suprême de l'existence, (2) il est cependant difficile de croire que ce soit là le motif qui ait donné naissance aux accusations et aux persécutions subies par le Christianisme. Comment donc un Marc-Aurèle aurait-il pu, en se fondant sur de telles raisons, prendre place parmi les oppresseurs des chrétiens, lui, l'héritier du Cosmopolitisme stoïcien, lui qui avait déjà appris à nommer le monde tout entier un seul Etat dont tous les hommes étaient les citoyens? (3). Si les chrétiens déclaraient que le royaume, pour lequel ils répandaient chaque jour leurs prières, n'était pas de ce monde, selon la parole de leur Maître (4); s'ils assuraient que l'ardent désir qui les faisait soupirer vers leur patrie éternelle était si peu un obstacle à l'amour qu'ils portaient à leur patrie terrestre, que, d'après leur propre sentiment, il leur fallait une grâce toute spéciale pour porter le sacrifice de leur séparation avec elle; s'ils pouvaient

(1) Dœllinger, *Heidenthum*, 622, 628. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* 1872. II, 79-91.

(2) Walter, *Naturrecht und Politik*, § 4, 5, p. 5, 55 sq.

(3) Marc-Aurel., 3, 11; 4, 4. — (4) Joan., XVIII, 36.

dire en vérité qu'ils estimaient leur patrie au même degré que leurs parents (1), et qu'ils regardaient le crime de trahison à la patrie, comme contenant tous les autres crimes (2) ; s'ils promettaient une récompense spéciale, dans le ciel, à ceux qui avaient bien mérité de la patrie (3) ; s'ils ne faisaient point un mystère que la conviction qui les poussait à prier pour le maintien de l'Empire romain, était qu'ils croyaient la disparition du monde inhérente à sa chute (4), il est permis de croire qu'il ne leur eût pas été difficile de se justifier, à supposer que le motif de se défier d'eux se fut trouvé dans le préjugé que nous venons d'indiquer.

Mais ce motif était ailleurs. En déclarant l'homme libre intérieurement, quand même extérieurement il portait des chaînes d'esclave ; en lui reconnaissant une valeur autonome, indépendante, qu'il eut ou non voix dans le Sénat, dans les Comices, dans la Gerousie ou à l'Aréopage ; en le reconnaissant comme le maître unique et absolu de soi-même et de toutes ses actions, malgré les différences de rang, de condition, d'aptitude au droit et sans que celles-ci en soient atteintes, le Christianisme a proclamé une doctrine qui non-seulement était inconnue jusqu'alors, mais qui était pareillement incompatible avec toute la structure de l'État, tel qu'il existait dans l'antiquité. Or à partir du moment où cette doctrine fit son apparition pour la première fois, ce fut inévitablement une question de vie et de mort, et le moment de l'explosion ne fut plus qu'une affaire de temps.

Déclarer que chaque homme était libre intérieurement ; déclarer en outre que l'homme libre était le maître incontesté de sa propre personne, c'était déclarer la guerre à l'idée païenne de l'État, et saper l'ancien État jusque dans ses fondements. Si le Christianisme avait

(1) Augustin., *De lib. arb.*, 1, 15, 32.
(2) Augustin., *C. Academ.*, 3, 16, 36.
(3) Nectarius, *Ad August.*, ep. 103, 2.
(4) Tertull., *Ad scapul.*, 2. Lactant., *Inst.*, 7, 25. Malvenda, *De Antichristo*, 5, 21, 22.

prêché aux armées la révolte contre l'Empereur, aux citoyens le refus d'obéissance et l'exemption d'impôts, aux esclaves une vengeance sanglante contre leurs maîtres, la chose n'eût pas été aussi dangereuse pour lui, tant s'en faut. De tels faits se sont présentés des milliers de fois dans l'antiquité, mais on pouvait y parer facilement par quelques festins, une bourse pleine d'or, un regard sévère, et dans les plus mauvais cas par la violence. Mais c'était quelque chose de complètement nouveau que les principes proclamés par la doctrine chrétienne : « Il est nécessaire d'être soumis, non seulement à cause du châtiment, mais aussi à cause de la conscience (1) » ; « Servez vos maîtres avec affection (2) », et « avec simplicité de cœur (3) ». Ils durent donc renverser de fond en comble tout l'ordre de choses établi jusque-là, et on ne put y remédier ni par le glaive ni par les tortures.

Ce qui fut pire encore, c'est que cette pensée une fois exprimée, on ne put ni l'étouffer, ni l'entraver dans ses conséquences incoercibles. A cette heure-là, il ne restait à l'ancien État que le choix, ou de faire disparaître au plus vite du monde l'auteur de cette doctrine, qui, pour lui, était totalement mortelle et destructive, ou d'applaudir à sa propre ruine qui était inévitable. Il choisit la première de ces alternatives. Elle eut pour conséquences les dix grandes persécutions, époque de gloire et d'héroïsme pour l'Église. Mais il était trop tard. La nouvelle pensée de la personnalité, de la valeur morale, de la liberté de conscience, une fois répandue dans le monde, gagna du terrain autour d'elle, conquit les esprits ; et lorsque sous Dioclétien, le dernier grand homme d'État sorti de l'ancienne école du paganisme, l'antique État, se rendant compte du danger extrême dans lequel il se trouvait, risqua un combat décisif, un combat pour la mort ou pour la vie, l'issue ne put en

(1) Rom., XIII, 5. — (2) Eph., VI, 7. — (3) Col., III, 22.

paraître douteuse un seul instant. Le manque d'autonomie ne put tenir en face de la liberté ; la soumission sans volonté en face du dévouement fait joyeusement par conviction personnelle ; une idée abstraite, encore qu'elle fût grandiose comme celle de l'État païen, ne put soutenir la présence d'une société de personnalités ayant conscience d'elles-mêmes et servant toutes une même cause, avec la force invincible du sentiment de la valeur personnelle. Il fallait que l'ancien État tombât pour faire place à une nouvelle idée d'État, dont la réalisation complète devait sans doute rester réservée à l'avenir.

10.— L'ancien Etat n'avait aucune sécurité ; il était un État d'esclaves. L'État chrétien affermi par la liberté. Le sel de l'État. Le plus haut devoir de l'État réalisé.

« L'époque des persécutions chrétiennes, dit une voix qui n'est pas suspecte de partialité dans ce jugement, n'ébranla point l'obéissance que les adeptes de la nouvelle doctrine professaient envers l'État. Mais tandis qu'auparavant la soumission, pour ainsi dire inconsciente, était considérée comme quelque chose de naturel et de nécessaire, à partir de cette époque, elle se changea en une subordination libre et réfléchie » (1).

Il y avait là sans doute, jusqu'à un certain point, une restriction de la puissance que l'Etat avait exercée jusqu'alors ; mais ce fut le commencement de sa sécurité, et cette sécurité grandit d'autant plus, qu'on laissa plus de liberté au Christianisme pour implanter sa doctrine dans les cœurs. Car cette doctrine commande l'obéissance non seulement dans les cas de contrainte et de punition ; mais en toute circonstance, sans considération ni de la récompense ni du châtiment, mais exclusivement par motif de conscience. Elle enjoint de regarder le dépositaire de l'autorité comme tenant la place de Dieu. Elle nous dit que toute loi, une fois qu'elle est sanctionnée par Dieu, est l'expression de son commandement. C'est pourquoi, en second lieu, le nouvel État chrétien crût aussi en dignité. L'ancien, même là où il commanda à des hommes libres, s'éleva peu au-dessus

(1) Cfr. E. Friedberg, *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche*, 1872, p. 4.

d'un État d'esclaves, parce que les hommes libres eux-mêmes n'étaient pas personnellement indépendants. Le nouvel État, lui, ne se compose que de sujets libres et nobles, qui, par une conviction consciente et autonome, sont toujours prêts à lui faire d'un cœur joyeux tous les sacrifices qu'il leur réclamera. Ainsi, « le sel de la terre est devenu le sel de l'État (1) ».

Puisse n'être pas éloigné le temps où la nouvelle idée d'État, l'idée chrétienne, conquière enfin d'une manière définitive la suprématie sur tous les esprits ! Alors, les citoyens habiteront l'État en paix ; et ceux qui seront chargés de le gouverner rempliront sans difficulté leur pénible devoir. Alors, les États seront plus en sécurité contre les perturbations extérieures ; ils verront s'augmenter le bonheur de leurs sujets et favoriseront par d'innombrables moyens le développement des biens les plus élevés que puisse envier l'humanité ici-bas : les mœurs, les sciences et les arts. Alors, l'État pourra enfin coopérer, selon ses forces, à l'élévation de l'humanité vers sa destinée dernière, sa destinée vraie et supra-terrestre. Que la volonté de Dieu soit ainsi !

(1) Justin., *Apol.*, 1, 12 ; 2, 7.

Appendice.

Le Patriotisme dans la nouvelle littérature humaniste.

1. Injustice de l'accusation qu'on porte contre les chrétiens de manquer de patriotisme. — 2. L'amour de la patrie considéré comme baromètre de l'Humanité. Sur ce point, trois courants divers. — 3. Humanisme et sectes secrètes. — 4. Les classiques allemands modernes et les philosophes sur l'amour de la patrie. — 5. Influence des sectes. — 6. L'esprit chrétien concernant l'amour de la patrie.

1. — Injustice de l'accusation qu'on porte contre les chrétiens de manquer de patriotisme.

Parmi les injures les plus iniques et les plus pénibles que doivent subir les partisans de la foi chrétienne, se trouve assurément le reproche qu'on leur fait, de manquer de patriotisme. Le chrétien, qui, d'après la fin de sa foi et de sa vie, s'efforce d'arriver à la perfection, doit pousser l'héroïsme jusqu'à rester calme et digne au milieu de tous les affronts et de toutes les injustices qu'il reçoit, tant que ces affronts et ces injustices n'atteignent que sa personne, alors même que comme homme, il les sentirait profondément. Mais je ne sais s'il lui arrive d'entendre cette injure sans qu'immédiatement il sente son cœur bondir et son sang bouillonner. Assurément c'est le cas ou jamais. Car, formulé ainsi, ce reproche ne l'atteint pas seulement d'une manière personnelle ; mais il frappe aussi le Christianisme. Nous pouvons donc nous écrier avec le poète : « ce sont des temps bien cruels que ceux où nous sommes des traîtres sans nous en douter nous-mêmes, où des bruits alarmants viennent frapper nos oreilles, sans que nous sachions ce que nous devons craindre » (1).

Ce qui augmente encore singulièrement l'amertume de cette injuste accusation, c'est de voir le peu de motifs qu'ont les ennemis du nom chrétien, pour concevoir

(1) Shakspeare, *Macbeth*, IV, 2.

de tels soupçons contre nous. A peine la grande guerre entre l'Allemagne et la France était-elle terminée, que déjà dans les deux pays, on chantait sur tous les tons cette accusation contre les fidèles enfants de l'Eglise, absolument comme si une puissance secrète en avait donné l'ordre de part et d'autre. En quoi avaient-ils mérité d'être ainsi traités ? Est-ce qu'à l'heure du danger ils avaient refusé de se rendre à l'appel de la patrie ? Avaient-ils, comme les sociétés secrètes, changé leur signe de ralliement pour sauver du péril même les adversaires de la patrie, au mépris de toute discipline militaire, et par peur de porter préjudice à la fortune de la patrie ? Ne s'étaient-ils pas plutôt offerts de bonne grâce à tous les sacrifices qui leur étaient demandés ? Leur sang n'a-t-il pas coulé par des milliers de blessures ? Qu'est-ce que leurs accusateurs ont fait de plus qu'eux ? Sans doute, ils les ont surpassé en quelque chose : en assurances verbeuses de patriotisme. Mais le danger disparu, la bataille gagnée, ils mirent plus d'une fois dans ce reproche une expression d'âpreté difficile à comprendre. Pourquoi, pourrait-on leur demander, éprouvaient-ils alors un besoin si pressant de montrer au monde qu'ils seraient morts pour la patrie, s'ils en avaient eu l'occasion ? Est-ce que parmi les nôtres, il n'y en à pas des milliers qui ont offert avec joie leur vie pour sa cause ? Est-ce que leur nombre n'est pas en fait une preuve suffisante qui devrait nous dispenser d'entendre de lâches paroles ?

Certes, nous n'accusons personne de n'avoir pas fait son devoir à l'heure du danger. Mais, qu'on n'adresse pas ce reproche immérité aux fils de l'Eglise de Dieu. Et ceux-là, plus que tous les autres, devraient éviter de le prononcer, qui s'en amusent le plus. Nous n'avons jamais ouï dire qu'un général français ou allemand, qui a lui-même exposé sa vie au feu de l'ennemi, ait accusé les chrétiens croyants, les catholiques, de n'avoir pas servi fidèlement leur patrie. Mais des hommes de plume et des

orateurs ont eu des milliers de fois cette audace. Et eux, qu'ont-ils à montrer à leur actif? Est-ce que les discours qu'ils prononçaient, dans les tavernes de leur pays, dans des chambres bien sèches et bien chauffées, tandis que nos frères mouraient de froid ou versaient leur sang sur les champs de batailles, les autorisent à léser ainsi la vérité? Faisaient-ils déborder autour d'eux le trop plein poétique de leur patriotisme. Mais ici, nous touchons précisément à une plaie. Si du moins, ils avaient su enthousiasmer les masses par des vers enflammés! Si seulement ils avaient essayé! Nous ne leur demandions pas de s'offrir personnellement au danger, comme on s'y attendait à des époques antérieures, où l'on se permettait ce blâme à leur endroit :

« J'entends beaucoup de poètes se plaindre
« Que l'antique vaillance n'existe plus.
« Il en est cependant bien peu parmi eux
« Qui osent s'exposer aux périls des combats » (1).

Mais ils vinrent avec leurs chants, bien longtemps après que tout était fini. Le pied boiteux de l'ancien Tyrtée ne l'empêchait pas de réveiller l'enthousiasme en temps opportun. Ces Tyrtées modernes, bien qu'ayant leurs deux pieds valides, étaient peut-être boiteux par le cœur. C'est en vain que, dans toute cette époque, nous cherchons un vers comme ceux qui, dans un seul jour, coulaient à la douzaine du noble cœur de Kœrner. En les lisant aujourd'hui l'âme tremble encore d'émotion :

« L'Orient blanchit, la nuit s'enfuit,
« Dieu soit loué! L'aube s'éveille,
« Debout, mon peuple, le signal luit!
« Là-bas au nord, fraîche et vermeille
« La liberté brille à mes yeux.
« C'est une croisade, c'est une guerre sainte.
« Le grand matin parait
« Tout frémissant de pressentiments, et plein d'un courage invincible,
« Écoute-nous, toi qui es toute puissance!
« Écoute-nous, toi qui es toute bonté!
« Écoute-nous, guide céleste dans les combats!

(1) Eichendorff, *Die neuen Kameraden*. (S. W, I, 395).

« Ma blessure s'enflamme, un tremblement convulsif agite mes [lèvres.
« Je sens dans mon cœur le coup qui l'épuise,
« Je touche au terme de mes jours.
« O Dieu ! que ta volonté soit faite, je me suis donné à toi (1) ! »

Mais il leur fallut se creuser longtemps la tête pour qu'une veine épuisée produisit ce chant prosaïque : « Chère patrie, demeure en paix » !

Les Français il est vrai ont conservé leur ancienne Marseillaise. Mais leur poésie n'est pas plus patriotique que leur patriotisme n'est poétique. Les Allemands l'emportent sur eux en ce que le peuple, mécontent de ses poètes, a pris lui-même son essor vers la poésie. Une chose caractéristique, c'est qu'à cette époque, il n'y ait aucun chant populaire qui témoigne de l'amour de la patrie, sinon la chanson des Grenadiers poméraniens :

« Qu'entends-je frétiller dans ce buisson ?
« C'est, je crois, Napoléon ».

2. — L'amour de la patrie considéré comme le baromètre de l'humanité, Sur ce point, trois courants divers.

Il ne faut pas s'étonner de ce phénomène. Toute notre littérature moderne est humaniste ; et cela dans ce qu'elle a de plus intime. Or l'Humanisme n'a jamais fait preuve de patriotisme. Il ne faut chercher celui-ci que là où règne la vraie humanité, que là où tout au moins se trouve l'effort pour y arriver. Car l'amour de la patrie est quelque chose de véritablement humain. C'est pourquoi il n'y a que ceux qui poursuivent l'Humanité avec ardeur qui connaissent cet amour. C'est pourquoi dans l'histoire du sentiment patriotique, il y a une question de degré qui peut aussi bien se calculer que dans n'importe quelle branche de culture humaine : un peuple et une époque en sont plus ou moins éloignés selon qu'ils sont plus ou moins loin de la vraie Humanité. Si on pousse le patriotisme si loin qu'il absorbe toute l'activité propre et personnelle ; ou, ce qui est encore plus fort, qu'il élimine celle-ci complètement, comme le cas se présentait chez les Anciens ; si on s'en sert pour

(1) Kœrner, S. W. (2) I, 65, 79, 87, 98, 96.

repousser avec haine et orgueil tout ce qui n'est pas compris dans les limites de la patrie, comme le voulait l'antique théorie des Barbares, ou comme le veut encore le moderne principe de nationalité, il est évident que l'humanité se trouve renfermée dans les limites tellement étroites, que c'est à se demander si on doit encore lui donner ce nom. L'Humanisme, lui, au contraire, dédaigne les justes frontières et les particularités propres à chaque peuple et à chaque État, parce que, pour le dire franchement, ce n'est pas l'homme vivant et réel qui forme le point central du cercle de ses pensées, mais une humanité inventée par lui d'une manière arbitraire, et créée d'après ses idées fantaisistes.

Entre ces deux extrêmes se trouve la doctrine chrétienne. Non seulement elle compte avec les hommes concrets, et toutes les particularités légitimes que l'humanité porte en elle ; mais elle enseigne qu'avant tout il faut toujours étudier ces dernières, en tenir compte, les protéger et faire dériver d'elles, dans les grandes lignes, l'image de l'homme et de l'humanité. D'après elle, le particulier n'exclut pas l'universel, et réciproquement. Celle-ci le précède plutôt nécessairement; si nécessairement, que le tout éprouve inévitablement en soi le sort de la partie.

D'où, l'esprit ne doit pas inventer une humanité qui soit de sa création ; mais il doit, en tout, compter avec l'homme réel, l'homme tel qu'il est et tel qu'il serait s'il était tel qu'il doit être. Cette opinion laisse donc subsister le droit de n'importe quel particularisme sain, en même temps que d'un autre côté, elle maintient que, bien au-dessus, se dresse quelque chose d'incomparablement plus grand et plus étendu, auquel toute particularité peut servir de base sans jamais lui être un obstacle. Et c'est uniquement d'après la conception chrétienne et catholique du patriotisme que la vraie nature de l'homme et de l'humanité se trouve garantie dans toute sa pureté.

Le patriotisme suppose donc l'humanité. Non seulement la charité universelle à l'égard des hommes n'est pas un obstacle à l'amour de la patrie; mais il en est le lien et l'aliment.

3.— Humanisme et sociétés secrètes.

On serait cependant injuste à l'endroit de l'Humanisme, si on le rendait seul responsable de tous ces sentiments anti-patriotiques, dont la nouvelle littérature fait un si bel étalage. De sa nature, l'Humanisme manque de patriotisme ; mais il n'est pas à proprement parler l'ennemi de la patrie. Rien de ce qui le concerne n'appartient au monde réel, tellement il se confine dans le domaine de la pure théorie ; et même là où il peut vivre pratiquement et déployer son activité, il n'est point par lui-même un ennemi de ce qui existe. Tant que l'organisation de l'humanité et de la réalité qui l'environnent ne lui demande aucun sacrifice effectif, il la méprise, il est vrai ; mais il n'y touche même pas du doigt, pas plus pour la renverser que pour la consolider. Quand il en retire quelque avantage, elle lui va parfaitement ; il la trouve charmante, du moins jusqu'à ce qu'il en trouve un plus considérable ailleurs.

Mais il est encore une autre puissance aux dépens de laquelle vit en grande partie la moderne littérature. Non seulement elle manque de patriotisme, mais elle est son ennemie radicale. C'est l'influence des sociétés secrètes. Celles-ci sont complètement sous la domination de ce peuple, qui n'a plus de patrie depuis bientôt deux mille ans, qui est partout chez lui, parce qu'il n'y est nulle part, et qui veut ravir à l'humanité tout entière patrie et foyer, pour se venger d'avoir perdu les siens. Ainsi s'explique cette devise que ces associations secrètes ont prise comme cri de ralliement, devise que la Révolution leur a empruntée et qu'elle a répandue dans le monde : « liberté, égalité, fraternité ». Le sens qu'elle a pour elles est que toutes les délimitations étroites, toutes les frontières, qui se trouvent à l'intérieur de l'humanité, doivent tomber pour céder la place à un

Etat absolu et international de liberté et d'égalité (1); en d'autres termes, à la République universelle. Pour arriver à cette fin, il est des milliers et même des centaines de mille d'ouvriers, qui, précurseurs de la tempête, travaillent sous des chefs invisibles (2) à mettre de côté (3) lentement, en silence, mais sûrement, toute puissance politique, sociale, religieuse et militaire qui pourrait s'opposer à la réalisation de cet Etat universel de la prétendue liberté. C'est une puissance invisible, nouvelle, qui a pour but de prendre la place de toutes les puissances établies jusqu'à ce jour ; c'est une puissance beaucoup plus grande et plus universelle que n'importe quelle autre puissance terrestre (4), une puissance à laquelle il est d'autant plus difficile de résister qu'elle est moins facile à saisir. Il y a pourtant des centaines de naïfs, qui voient de leurs propres yeux son influence, qui la touchent du doigt, qui en souffrent, et qui ne veulent pas y croire.

Parmi les auxiliaires de ces puissances secrètes, il y a en particulier la moderne littérature, qui reçoit d'elles son inspiration et son influence ; et qui est un des principaux moyens pour répandre leurs idées dans les masses, et favoriser la réalisation de leurs desseins. C'est à ses relations avec elles que cette moderne littérature doit de manquer complètement de patriotisme, et, même plus que cela, qu'elle doit d'être devenue anti-patriotique.

4. — Les classiques allemands modernes et les philosophes sur l'amour de la patrie.

Ce serait chose facile, dit Hæusser, une voix que certes on ne peut soupçonner de partialité, de collectionner dans les écrits des meilleurs et des plus grands représentants de notre littérature, tout un ensemble de maximes, dans lesquelles se manifeste non seulement un mépris cosmopolite de tout ce qui est national, mais aussi

(1) *Maçonnerie pratique*, Paris, 1886, II, 172 sq.
(2) *id.*, 1886, I, 162 sq.
(3) *id.*, 1886, I, 356, 423, 427 sq. 430.
(4) *id.*, 1886, I, 163.

l'orgueil d'une universalité sans limites, et une moquerie insensée des affections patriotiques les plus saintes et du sentiment national le plus personnel (1) ». Comme Zeller l'avoue très bien aussi, le même Cosmopolitisme, qui a émoussé le sentiment de l'importance de l'État et de la vie des peuples, se rencontre presque sans exception chez tous les héros de la grande période de notre littérature (2).

A différentes époques, on a essayé d'effacer cette sombre tache du portrait des chefs tant vantés du prétendu sentiment des temps modernes. Mais les tentatives, si délicates qu'elles aient été, n'ont abouti qu'à mettre encore plus d'ombre sur ces physionomies considérées comme brillant d'un éclat incomparable. Généralement, on donne pour excuse au manque de patriotisme de nos classiques le motif singulier, qu'à cette époque, l'Allemagne était si malheureuse, si déchirée, et si humiliée, qu'il était pardonnable de ne pas sentir une grande affection pour une telle patrie. Belle excuse que celle-là ! Elle jette également un jour singulier sur le patriotisme de ceux qui ont osé la produire ! Nous aurions pensé que si la tâche incombait à quelqu'un de relever l'esprit de sa patrie, de lutter comme les anciens prophètes, de souffrir et de mourir, si c'était nécessaire, pour sauver ses compatriotes de la ruine et de l'abaissement personnel, c'était à ceux qui possédaient la lumière de l'intelligence et la puissance de la parole. Et nous apprenons ici, qu'à ceux-là précisément revient le triste privilège d'avoir eu des pensées encore moins élevées que celles du peuple. Selon ce principe, quelqu'un ne doit se dévouer à sa patrie, que lorsqu'il peut s'en glorifier et espérer quelque avantage et quelque gloire du service qu'il lui rend. Si la fidélité et le patriotisme ne rapportent plus aucun honneur, si plutôt ils exigent du sacrifice et du renoncement, alors toute obligation

(1) Hæusser, *Deutsche Geschichte*, II, 551.
(2) Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 359.

cesse. Oui malheureusement, nos classiques n'ont que trop souvent pensé et agi ainsi.

Mais ne sommes-nous pas encore oublieux de l'honneur et du devoir, jusqu'à vouloir justifier ceci, et, par cette justification, enseigner à notre jeunesse, qui doit former son esprit dans ces auteurs, à faire preuve en pareil cas d'un semblable manque de caractère ? Alors, pourquoi nous irriter davantage sur la manière de penser et d'agir de nos classiques, ou sur les essais que leurs adorateurs font pour les justifier ? La plus grande part de la responsabilité est certainement à ces derniers, qui osent recommander et répandre au loin le poison que les premiers conservaient pour eux seuls. Or notre devoir est de protester solennellement là contre, pour que l'esprit de la nation ne se corrompe pas complètement. « Non ! comme le fait remarquer l'illustre Perthes, ce ne fut pas la douleur, causée par l'état misérable de notre peuple, qui conduisit nos classiques à une telle froideur ; mais ce fut le manque de sentiment pour le peuple et la patrie, ainsi que le manque de participation aux malheurs des temps et à l'abaissement du pays (1) ». Comme de vrais humanistes qu'ils étaient, ils ne pensaient qu'à eux, à tout ce qui leur procurait quelque bien et à tout ce qui flattait leur orgueil. D'après leur manière de voir et celle de tous leurs défenseurs, le bon Klopstock n'était qu'un rêveur démodé, parce qu'il ne se détournait pas avec indifférence de l'Allemagne, et qu'il cherchait à relever l'esprit décadent de son peuple, par le souvenir de ses grandeurs passées et de ses devoirs nouveaux.

Mais aussi, quelle n'est pas sa valeur comparativement à tous les autres ! Quelle triste figure font nos classiques, mis en face de l'illustre Kœrner qui, jeune et plein d'avenir, n'hésita pas à sacrifier sa vie pour sa patrie, tant il ressentait profondément ses malheurs !

(1) *Perthes' Leben*, (6) III, 373.

Quel magnifique modèle de vrai patriotisme nous offre le doux Stolberg, qui, à l'heure où sa patrie se trouvait en détresse, prodigua dix fois son sang, avec joie, dans la personne de ses enfants et de ses parents ! (1) Comme Eichendorff, cet homme au grand cœur, couvre de confusion tous ces égoïstes, chez lesquels ne vibrait point la corde patriotique ! Il quitta une situation magnifique et une paisible tranquillité ; il dit adieu à sa jeune épouse, et comme Kœrner, partit avec les cavaliers noirs de Lützow :

« A la guerre, à la mort, et plus loin,
« Jusqu'à ce que nous soyons au ciel » (2).

C'était là des gens auxquels la honte et la misère de la patrie allaient droit au cœur. C'était là des poètes vraiment patriotiques. C'était aussi des caractères vraiment chrétiens, qu'enthousiasmait la foi au sacrifice et au dévouement. Mais, qui attendrait de ces âmes humanistes, glacées et ravagées par le doute, la chaude expression d'un sentiment dont elles ne savent rien, sinon s'en moquer !....

Cependant, nous dit Gottschall, « c'est folie que de reprocher à des caractères aussi éminents leur indifférence à l'endroit d'une fatalité qui menaçait leur patrie, et qui l'engloutissait. Cette indifférence n'était que la conséquence dernière d'une formation autonome, qui, dans son développement, murissait pour produire une fleur magnifique d'immortalité. Si elle s'est mise en contradiction avec la foule, elle l'a fait en connaissance de cause ; c'est parce qu'elle a vu dans les luttes nationales de son époque une comédie populaire indigne des grands esprits » (3).

Que Dieu nous garde d'avoir jamais de pareils défenseurs ! On ne pouvait clouer au pilori tous ces pauvres hères, avec une plus grande insulte que celle-ci. Si quelqu'un de nous voulait exalter nos prêtres, parce

(1) Janssen, *Stolberg*, II, 299 sq.— (2) Éichendorff, S.W. (2) I, 397.
(3) Gottschall, *Deutsche Nationallit. des XIX Jahrh.* (2) I, 50.

qu'en pleine connaissance de cause, ils se sont opposés à tout ce qui a agité le cœur des hommes, dans un quart de siècle témoin des révolutions les plus grandes, des événements les plus effrayants, des effusions de sang les plus terribles, des tribulations les plus indicibles; si on voulait défendre la piété avec ce principe, que, comme le dernier rejeton d'une indépendance autonome, il n'est aucune nécessité qui la fasse s'inquiéter du monde, de l'humanité et de la patrie ; si on voulait grandir nos saints en prétendant que des événements, comme le meurtre d'un roi, la chute de l'empire d'Allemagne, les batailles de Marengo, d'Austerlitz et d'Aspern, le désastre de Moscou, la Guerre de l'Indépendance sont des spectacles indignes de leur grandeur, que nous répondrait-on et qu'aurait-on le droit de nous répondre? Et voilà ce qu'on décerne à nos classiques comme une marque de l'élévation de leurs pensées concernant la guerre ! On voit bien que le monde a des façons de juger qui diffèrent les unes des autres. Quand une pieuse vierge chrétienne, comme la pucelle d'Orléans, prend les armes pour sauver sa patrie, on parle de fanatisme et d'hallucinations religieuses. Quand nos poètes, au milieu des désastres de leur pays, ne touchent pas même une plume, c'est une marque de leur grandeur intellectuelle ! Oui, pour nous servir des expressions de Gottschall, « notre Olympe classique se dresse dans un éther si lumineux, qu'il a vu passer à ses pieds toute la tempête des peuples, comme un nuage léger emporté par le vent » (1).

C'était bien en effet un éther lumineux que celui dans lequel nageait le grand Gœthe, au milieu d'amourettes pitoyables avec les Lili, les Suleike, les Frédérique, les Corone et tant d'autres, quels que soient leurs noms ! Certes, il avait assez à faire que de briser des cœurs candides, de corrompre des âmes innocentes, et de s'échapper des pièges dangereux en temps opportun, pour

(1) Gottschall, *Deutsche Nationalliteratur*, (2) I, 50.

qu'il ne restât au fond de son cœur aucun bon mouvement sur la misère du monde.

Peu de temps après la bataille d'Iéna, la plus pénible défaite qu'ait subie l'Allemagne, Knebel écrivait à son ami Jean Paul, que, « pour le moment, il étudiait l'ostéologie avec Gœthe, que la circonstance s'y prêtait admirablement, parce que tous les champs étaient jonchés des ossements blanchis des défenseurs de la patrie ». Ils ne savaient pas les employer d'une manière plus utile que de les faire servir à leurs expériences. Et loin de les attrister, cette infortune les rendait au contraire très joyeux (1). Pendant que les Allemands gisaient dans les fers, que les Tyroliens versaient leur sang, Gœthe écrivait ses Wahlverwandtschaften (affinités électives) (2). Comme dit Hæusser, « il n'éprouva pas la moindre honte de parader devant Napoléon, et d'y ramper dans la poussière (3) ». En cela il n'y eut qu'un personnage qui lui ressembla, ce fut l'historien Jean de Müller (4). Il y a un singulier mélange de pitié et d'ironie dans les paroles par lesquelles Julien Schmidt veut excuser Gœthe d'avoir joué un si pitoyable rôle en présence du despote. « C'est, dit-il, un destin tragique que celui qui poursuivit Gœthe, et obligea le grand homme, dans la plus grande détresse de notre patrie, à se faire si petit devant le petit conquérant (5) ». Mais, le devait-il? Qui parle d'obligation ? Gœthe le fit volontairement ; et il n'éprouva aucune honte de son abaissement. Au contraire, il se sentit au comble du bonheur, lorsque le puissant connaisseur d'hommes, qui le dominait de si haut, le congédia en termes qu'il était difficile de prendre pour une flatterie. Il se fit l'esclave du succès : ce fut là toute sa politique, et il y tint.

(1) Gottschall, *loc. cit.*, I, 54 sq.
(2) W. Menzel, *Deutsche Dichtung*, III, 208.
(3) Hæüsser, *Deutsche Geschichte*, III, 241.
(4) *Perthes*, *Leben*, I, 130, 154 sq.
(5) Julian Schmidt, *Geschichte der deutschen Litteratur im XIX Jahrhundert* (2) I, 284 sq.

Quand enfin l'esprit allemand se réveilla, et qu'il se prépara à la glorieuse guerre de l'Indépendance, le même poète adressa ces paroles au père de Kœrner : « Vous, hommes de bien, secouez vos chaînes, vous ne vous en délivrerez pas, l'homme est trop grand pour vous (1) ». Pour lui, il laissa tranquillement les Allemands verser leur sang ; et pendant ce temps-là, il s'enfuyait « pour étudier l'histoire des Chinois, disait-il (2) ». Il se sentit incapable d'écrire des chants de guerre contre la France. Quant à manifester son patriotisme d'une autre façon, il ne pouvait même pas y penser.

Lorsque tout fut fini, il se laissa pourtant aller jusqu'à versifier pour chant de triomphe une froide allégorie : « Le réveil d'Epiménide (3) ». Bref, il n'avait pas le moindre sentiment de patriotisme. La plainte, que nous n'en avions pas assez, l'importunait. A quoi nous aurait-il servi à nous aussi ? Il n'aurait su que faire d'un patriotisme comme celui d'un Romain, disait-il lui-même ; il n'aurait eu ni chaise pour s'asseoir, ni lit pour se reposer. Là où il était bien, là était sa patrie. Une maison pour le loger, un champ pour le nourrir, un endroit où il puisse mettre en sûreté ce qu'il possède, voilà tout ce que ce mot de patrie lui rappelle à l'esprit (4).

En vérité, il y a là une conception de choses lamentable, en face d'un enthousiasme si grand, que l'on comprend le noble découragement qui inspira au doux Eichendorff ces paroles de malédiction :

« A l'heure du danger, la main de celui qui n'a su toucher qu'un luth,
« Se lèvera du tombeau pour nous avertir (5) ».

Il est vrai que chez les autres coryphées de notre littérature, l'amour de la patrie n'est pas toujours aussi maltraité. Malgré cela, il y est suffisamment (6). Eichen-

(1) W. Menzel, *loc. cit.*, III, 85. Gottschall, *loc. cit.*, I, 56.
(2) Gottschall, I, 56. — (3) W. Menzel, III, 208. Gottschall, I, 56 sq.
(4) Gœthe, *Uber Sonnenfels' Liebe zum Vaterland.* Stuttgart 1857, XXXII, 83 sq.
(5) Eichendorff, *Mahnung.* (S. W. 2. Aufl. I, 378).
(6) Gervinus, *Gesch. der deutschen Dichtung* (4) V, 331-369.

dorff, que nous avons déjà souvent cité, donne malheureusement pour titre au débordement de la colère qu'il déversait sur le manque de patriotisme chez les poètes, à l'époque du plus grand abaissement de l'Allemagne : « A la plupart ». Malheureusement aussi, ce qu'il dit les concerne presque tous :

« Tout est donc complètement vain !
« Liberté, gloire, loyauté,
« Honneur, ne sont donc que des plaisanteries pour vous ?
« Pour acquérir une gloire à bon marché,
« Chacun écrit et s'agite anxieux ;
« Mais toucher les cœurs, les briser ? Jamais !
« Parce que personne ne croit à ce qu'il écrit.
« Etes-vous des hommes ? Etes-vous des Chrétiens ?
« Croyez-vous tromper Dieu,
« Et nicher lâchement dans la recherche de vous-mêmes ? (1) ».

Parmi eux tous, c'est encore Schiller qui proportionnellement est le meilleur patriote. Son sentiment patriotique laisse cependant beaucoup à désirer (2). Herder demande, un jour, pardon d'être obligé de se dire Allemand (3). Il n'avait aucun sentiment de patrie, d'état, ni de nationalité. Parmi tous les orgueilleux, ceux qui étaient atteints d'orgueil national, étaient pour lui les plus grands fous qu'on puisse trouver (4).

Lessing, selon Zeller, considère,comme un mal nécessaire, l'État aussi bien que la Religion révélée ; et cela dans les meilleurs cas (5) : « Je ne veux pas prendre la plume pour l'honneur de ma chère patrie, écrit-il à son frère, quand même son salut en dépendrait (6) ». Je n'ai aucune idée de l'amour de la patrie, dit-il à Gleim, (je regrette d'être obligé de vous avouer ma honte), et il me paraît être le comble d'une héroïque faiblesse, dont je me passe volontiers (7) ». Quand les personnages,qui

(1) Eichendorff, S. W. 2 Aufl. Leipzig 1864, I, 380 sq.
(2) Janssen, *Schiller als Historiker*, (2) 120 sq. *Perthes'Leben*, (6) III, 373.
(3) Janssen, *Zeit. und Lebensbilder* (2), 92.
(4) Gervinus, *Deutsche Dichtung* (4) V, 341 sq., 344 sq.
(5) Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 358.
(6) Lessing, *Werke*, Leipzig 1857, X, 208.
(7) Lessing, *Werke*, Leipzig 1857, X, 98.

donnent le ton, tiennent un tel langage, il ne faut pas nous étonner, si nous ne trouvons point de patriotisme chez les esprits de second ordre : Jean Paul (1), Wieland (2), Gellert (3) et Tieck (4).

Quant à ceux qui leur sont postérieurs, les Heine, les Bœrne, les Herwegh, les Freiligrath et autres, nous préférons ne pas en parler. C'est toujours le vieux thème chanté sur tous les tons possibles. Pour chacun d'eux pris en particulier, il ne peut guère y avoir d'autre excuse, que celle-ci peu considérable d'ailleurs, que les autres n'ont pas agi autrement. Et comme dit Haym, « même les meilleures fleurs de la vie intellectuelle, en poésie et en philosophie, considérées en général, souffraient de cette limitation de la nation à une sphère d'existence privée et isolée » (5).

Oui, c'est malheureusement vrai que ce déshonneur atteint les fleurs de la vie intellectuelle, prises en général ; car les philosophes ne sont pas meilleurs patriotes que les poètes. Fichte lui-même encore, immédiatement avant la bataille d'Iéna, fait comme le Cosmopolitisme d'alors. Pour se servir de ses propres expressions, il se montre dédaigneux à l'endroit de « ces fils de la terre, qui ne peuvent pas se séparer d'une motte de gazon appartenant à un gouvernement en décadence » (6). Cependant, lorsque le malheur de la patrie fut complet, il prit la chose à cœur, et répara sa faute.

Aussi pitoyable est le rôle que joua Hégel. Selon sa propre opinion, il était aussi anti-patriote que les autres grandeurs de notre littérature en général (7) ; mais dans les termes qu'il emploie pour exprimer son manque de patriotisme, il se montre oublieux de toute

(1) Gervinus, *Deutsche Dichtung* (4), V, 346 sq.
(2) Gervinus, *id.*, V, 344.
(3) Bierdermann, *Deutschland in XVIII Jahrh.*, II, II, 51, 53.
(4) Haym, *Die romantische Schule*, 102.
(5) Haym, *Die romantische Schule*, 102.
(6) Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 620.
(7) Zeller, *id.*, 825. sq.

mesure, inépuisable et inconsidéré comme les poètes. Deux jours après la bataille d'Iéna, il eut le bonheur de voir Napoléon. Il fut alors pris d'une pensée d'enthousiasme. « J'ai vu l'Empereur, cette âme du monde, écrit-il. C'est une sensation admirable que de voir un tel homme, qui depuis ici, où il est assis sur son cheval, conquiert le monde et le domine. De tels progrès, (et il entend par là le plus grand désastre qu'ait subi l'Allemagne, la défaite d'Iéna,) ne peuvent être accomplis que par ce génie qu'on ne peut s'empêcher d'admirer ». On voit qu'il commence à émettre en allemand des pensées françaises sur l'enthousiasme. « Nous souhaitons, écrit-il plus tard, tout le bonheur possible à l'armée française ; chose qui ne peut manquer de lui arriver » (1). C'est le même sentiment qui l'anime au milieu des graves péripéties de la Guerre de l'Indépendance. Comme Gœthe, il se moquait de l'enthousiasme germain pour briser les chaînes de la domination étrangère. Même quand Paris fut tombé, il faisait encore de froides plaisanteries sur la nécessité de notre libération.

Mais Schopenhauer le surpasse encore en sentiments patriotiques de ce genre, lui, qui ne craint pas de dire qu'il a honte d'appartenir à la nation allemande, si méprisable à cause de sa stupidité sans bornes. Il se trouve trop grand pour faire partie d'un peuple si misérable. « Allez vers ceux qui flattent le peuple, dit-il à ses compatriotes, et laissez-vous louer. Des charlatans sans esprit et sans capacités, habiles, grossiers, recevant des horions de la part des ministres, et étalant bravement leur bêtise, voilà ce qui convient aux Allemands, et non des hommes comme moi » (3). C'est ainsi que ces grands humanistes traitent leurs concitoyens, qu'ils considèrent, pour se servir de l'expression de l'un d'entre eux, Hœlderlin, comme « des sauvages, avec leurs vétilles et leur simplicité bornée, comme des barbares de l'ancien

(1) Haym., *Hegel und seine Zeit*, 258 sq. — (2) *Id.*, 334.
(3) Haym., *Arthur Schopenhauer*, 92.

temps, devenus plus barbares encore par les travaux de la science et par la religion, comme des gens radicalement incapables d'avoir un sentiment divin, corrompus jusque dans les moelles, sans résonnance et sans harmonie, semblables aux morceaux d'un vase brisé ; des manœuvres et non hommes » (1).

Et nous, Allemands, nous envoyons notre jeunesse à l'école de ces docteurs pour apprendre, près d'eux, à concevoir le monde sous un jour plus noble, à donner plus d'énergie à notre patriotisme tandis que le Christianisme pourrait leur enseigner tout cela dans des écoles chrétiennes !

Nous sommes ici en présence d'un mystère, car ce mépris pour sa propre nationalité ne s'explique guère naturellement. On pourrait cependant le comprendre jusqu'à un certain point de la part des Allemands. Mais si nous entendons le Français lui-même l'exprimer sur ses concitoyens, nous comprenons alors que cette conduite est indépendante de la nature d'un peuple, et qu'elle découle d'une autre source. Or, Rousseau, Voltaire, et toute l'armée des lettrés français qui se trouvaient à Berlin, à St-Pétersbourg et à la Haye, sont aussi peu patriotiques que nos écrivains allemands (2). Il semble qu'on entende Schopenhauer et Hœlderlin, quand Fourier parle du peuple français. Selon lui, c'est le peuple de l'Europe « le plus misérable, le plus mal gouverné, le plus nul en politique qui soit. Aucun peuple n'est aussi prodigue que lui du sang de ses soldats ; aucun ne se laisse tromper plus facilement dans les guerres, les alliances et les traités ; aucun ne devient plus ingénûment la victime des charlatans et des brouillons » (3). Mais une chose que nous ne pouvons nous empêcher de constater, c'est combien ceux qui dirigent les peuples, et les peuples eux-mêmes, sont loin de

5. — Influence des sectes.

(1) Haym., *Die romantische Schule*, 309.
(2) Pachtler, *Gœtze der Humanitæt*, 724.
(3) Jul. Schmidt, *Geschichte der franz. Litteratur*, II, 593.

soustraire la jeunesse à de tels auteurs, comme on la soustrairait à des empoisonneurs dangereux. Ils les lui vantent pour sa formation, selon l'expression reçue ; mais en réalité, c'est pour sa perte et pour sa corruption.

Le plus incrédule lui-même doit donc pressentir qu'ici s'exerce l'influence d'une puissance qui poursuit résolûment un but d'hostilité à l'égard de la patrie. Quelle est cette puissance ? Nous l'avons déjà vu, c'est celle qui a pour objectif principal de faire disparaître peu à peu du monde les étroites limites de peuple et d'Etat, dans les esprits d'abord puis dans la réalité, pour donner naissance à la grande République de la liberté, de l'égalité et de la fraternité universelle (1).

6. — L'esprit chrétien et l'amour de la patrie.

Ce qui sert avant tout à la réalisation de ce but, c'est l'opinion accréditée, que le Christianisme est le seul obstacle puissant qui se soit constamment opposé à ces sociétés secrètes, dans leur intention de dissoudre états et royaumes, pour les transformer tous en une collectivité humaine universelle et sans forme (2). A leur point de vue, elles ont raison de nous livrer un combat mortel, car jamais nous n'adopterons leurs principes. Elles trouveront en nous des adversaires nés, tant qu'un souffle de vie nous animera.

Dès le principe, le Christianisme s'est opposé au patriotisme sans cœur et inhumain des Anciens. Il a émis cette doctrine : « Nous aussi, nous gardons quelque chose des liens qui nous unissent à notre patrie, mais de façon à la considérer comme une patrie de passage. Toute patrie est pour nous une terre étrangère, et toute terre étrangère est pour nous une patrie (3) ». Mais ceci est bien loin du Cosmopolitisme oublieux du foyer, du Cosmopolitisme antipatriotique de l'humanisme moderne et de la maçonnerie. Ce n'est que le contre-pied

(1) Pachtler, *Der stille Bund* (2), 58.
(2) *Maçonnerie pratique*, II, th. I, 5, 189 sq. 353 sq.
(3) *Epist., ad Diognet.*, 5.

du patriotisme mal entendu du monde ancien, lequel, ne connaissant pas autre chose que la personnalité de l'Etat, sacrifiait l'amour pour le prochain et la conscience.

Si le Christianisme a rompu ces barrières, il l'a fait dans un seul but ; celui de montrer qu'il donne encore quelque chose de plus élevé, de plus lointain que la patrie : le monde éternel et la patrie éternelle. Avec le patriotisme étroit des Anciens, nous aurions facilement négocié pour le reculer jusqu'à des limites convenables, car, s'il reste fermé à l'humanité en général et aux rapports surnaturels avec l'humanité tout entière et le monde invisible, il y est bien autorisé. Mais avec cette destruction moderne de tous les liens légitimes qui se trouvent dans l'intérieur de l'humanité, destruction vers laquelle se dirigent tous les efforts d'une ligue invisible et insaisissable, aucune explication n'est possible. Nous voyons, chez Dante, combien cette pensée répugne à l'esprit chrétien. Selon lui, les traîtres à la patrie sont châtiés plus durement, en enfer, que les hérétiques eux-mêmes. S'il avait eu à déterminer une place à nos chevaliers Kadosch, à nos grands inspecteurs les plus illustres, à nos magnifiques et tout puissants commandeurs du trente-troisième degré, ainsi qu'à tous les héros de notre littérature, il nous faudrait la chercher au plus profond de l'enfer, à coté de Judas et de Caïn. Le curé Conrad, qui met la damnation de Ganelon au-dessous de celle de Judas, les aurait peut-être encore placés un degré plus bas (1).

C'est ainsi qu'au moyen-âge chrétien, on mettait si haut le patriotisme et si bas toute atteinte qui lui était portée. C'est avec un juste orgueil, que nous pouvons opposer les écrits du vieux moine Otfried de Weissembourg à notre moderne littérature anti-patriotique. Lui aussi, comme d'ailleurs chacun le faisait au moyen-âge, respecte les anciens Romains et les anciens Grecs. Mais il

(1) Kuonrât, *Rolandslied*, 6103.

estimait davantage ses Franks. « Ils ont le même esprit que les précédents ; intrépides dans la forêt et dans la plaine, tous sans exception sont des héros guerriers ; ils vivent dans une terre vraiment bonne, qui produit beaucoup de bonnes choses : de l'airain, du cuivre, du fer, de l'argent et de l'or » (1). L'écho de ces paroles est plus harmonieux et plus consolant que ce que Lessing et Schopenhauer pensent et disent sur leur patrie.

Selon Saint Augustin, c'est une des plus grandes épreuves, qui puisse arriver à l'homme, que celle qui l'oblige à quitter sa patrie ; et il n'y a que l'esprit de foi qui puisse lui donner la force de porter ce sacrifice (2). D'après le moine du moyen-âge, commentateur de la Bible, c'est la nature de l'homme, qui lui enseigne à aimer la patrie, et qui lui fait connaître les incomparables douceurs du pays natal.

Donc, s'il en est ainsi, et certes oui il en est ainsi, Gœthe et tout le chœur de nos classiques, à peu d'exceptions près, ont aussi renié la nature sur ce point. Oui, la tendance des efforts de l'humanisme qui anime notre littérature est une chose contre nature ; c'est une atteinte portée à tout sentiment vraiment humain et naturel. La nature noble et purifiée ne se trouve que dans la conception chrétienne du monde qui seule fut en état d'insérer dans le code salique ces admirables paroles : « C'est un peuple magnifique que le peuple des Francs. Dieu l'a fait de sa propre main. Il est brave à la guerre, ferme dans les conseils, loyal et fidèle dans les traités. Vive Dieu qui aime les Francs ! Que le Christ protège leur royaume ; qu'il remplisse de la lumière de sa grâce ceux qui le gouvernent ; qu'il protège leur armée ; qu'il leur donne une foi robuste, des jours de paix et des temps fortunés ! Puisse leur accorder tout cela la bonté du Seigneur et Maître Jésus-Christ ! (3).

(1) Otfried, *Evangelienhar*, 1, 1, 57 sq.
(2) August., Append., s. 3, 1.
(3) Walter, *Corpus Juris German.*, I, 1. 2.

QUATORZIÈME CONFÉRENCE.

LE ROYAUME DE DIEU EST EN VOUS.

1. Parmi les quatre principaux devoirs de l'homme, quels sont les plus importants ? — 2. Pourquoi les païens y pensèrent-ils à peine ? Pourquoi la pensée d'une pureté de cœur intérieure leur était-elle étrangère ? — 3. Leur Religion était tout extérieure. Irrémédiable décadence de leur moralité. — 4. La vie moderne est aussi tout à l'extérieur. — 5. Le faux spiritualisme. — 6. Le Christianisme unit très bien ce qui est intérieur et ce qui est extérieur. — 7. Nous trouvons en nous la notion de la loi. — 8. L'inclination au bien. — 9. La vie intérieure. — 10. Vide de la vie extérieure, plénitude et richesse de la vie intérieure.

1. — Parmi les quatre principaux devoirs de l'homme, quels sont les plus importants ?

Jusqu'à présent, nous avons considéré trois des sphères d'activité que Dieu a assignées à l'homme : la famille, la société, et l'État. Si nous voulons ne point nous mettre en contradiction avec l'histoire et rendre témoignage à la vérité, nous sommes obligés d'avouer qu'il n'y en a aucune où l'homme ait cueilli une riche moisson de lauriers. Cependant les tâches qu'elles lui offraient à remplir étaient purement naturelles. Aucune d'elles ne surpasse les forces de son intelligence ; aucune d'elle n'est au-dessus de son activité personnelle. Et néanmoins, nulle part et jamais, il n'est parvenu à trouver la solution complète de n'importe laquelle d'entre elles. Partout où nous suivons l'homme, nous trouvons la confirmation de cette vérité, que, tel qu'il est actuellement, il n'est pas en état d'accomplir ses obligations purement naturelles, ni d'atteindre la destinée qui est conforme à sa nature, si une force d'un ordre plus élevé, une force surnaturelle ne vient à son secours. Là seulement où il a pris cette direction entièrement et sans réserve, — ce qui malheureusement n'a pas été le cas la plupart du temps — nous le voyons parvenir à la fois à la fin surnaturelle et à la fin naturelle ; et cela d'une

manière d'autant plus parfaite qu'il s'est mieux soumis à l'ordre surnaturel.

Mais les trois champs, que nous venons de voir assignés à son activité, ne forment pas tout l'ensemble de ses devoirs. Il nous en reste un quatrième, le plus important de tous. Quelqu'un aurait-il accompli, de la façon la plus exacte,sa tâche finale, qu'il n'aurait presque rien fait, s'il y avait quelques défectuosités dans ce dernier ; et quelqu'un n'aurait-il eu ni la possibilité ni la capacité d'exercer son activité dans les trois autres domaines, qu'il n'aurait pas vécu en vain, s'il avait concentré sur lui tous ses efforts. Ce quatrième champ sur lequel l'homme est appelé, qui prime tous les autres par son importance, est la vie intérieure. « A quoi sera bon celui qui est mauvais à lui-même, et qui ne jouit en aucune sorte de son bien ? (1).

De là provient la stérilité de l'activité humaine. Tous nous faisons très volontiers ce qui est le moins nécessaire, mais nous n'apportons aucune attention à la source d'où doit provenir toute notre activité. Nous voulons tout savoir, parler de tout ; partout nous cherchons quelque chose de stable, et nous sommes précisément des étrangers là où nous devrions être chez nous. Peut-on trouver une plus grande anomalie, une ignorance plus déshonorante ? Et nous sommes étonnés de nous voir ballotés, ça et là, par les misères de la vie, comme un vaisseau sans ancre ! Nous sommes étonnés que le travail extérieur nous dévore, nous vide, nous écrase ! Mais, peut-il en être autrement si nous dirigeons notre activité vers les choses extérieures, sans avoir un sol ferme sous les pieds, sans posséder en nous une énergie forte et un point d'appui solide ? Comment pouvons-nous entrer en relations avec des hommes étrangers, nous mêler de choses étrangères, sans nous sentir immédiatement chanceler, si nous n'avons commencé par

(1) Eccli., XIV, 5.

apprendre à nous tenir solidement sur nos pieds, si nous n'avons pas, au dedans de nous, un puissant point d'appui ? (1) Peut-il en être autrement, si au lieu de dominer les événements, ce sont les événements qui nous dominent, si, au lieu de cultiver nos propres affaires, nous les laissons croître par dessus notre tête ? Pouvons-nous éviter que l'agitation du monde nous entraîne avant que nous ayons seulement le temps de penser à lui faire face, et à plus forte raison d'agir sur lui pour l'améliorer ?

2. — Pourquoi les païens y pensèrent-ils à peine ? Pourquoi la pensée d'une pureté de cœur intérieure leur était-elle étrangère ?

Il semble que cette vérité nous touchant de si près, il n'est personne qui puisse l'ignorer. Mais c'est aussi une preuve importante, démontrant que l'homme s'est tellement rendu infidèle à sa nature que les vérités les plus simples et les plus naturelles lui sont les plus étrangères. Il n'est peut-être pas d'idée plus inaccessible au genre humain que celle-ci. On pourrait presque dire que l'homme — tellement il est malheureux actuellement — est incapable de la saisir par son intelligence propre. Heureux du moins si, par des exhortations sérieuses et répétées, on réussit à le conduire jusque-là.

Si nous jetons un regard sur tout l'ancien monde avant Jésus-Christ, nous pouvons dire, sans crainte de commettre une injustice, qu'il n'avait pas une notion bien claire de l'existence de ce domaine à exploiter qu'on appelle l'homme intérieur. S'il n'y avait pas çà et là quelques témoignages isolés, nous pourrions affirmer, d'une manière absolue, que l'antiquité n'a pas eu même le pressentiment vague de l'obligation qui incombe à l'homme de travailler intérieurement, en lui-même. La vie tout entière se passait à l'extérieur. L'armée, les tribunaux, la place publique, voilà quels étaient les cercles d'activité des Anciens. La société n'existait pas, parce qu'il n'y avait aucune égalité, aucun amour pour le prochain. Ils fuyaient la maison, tandis qu'ils pouvaient

(1) Eccli., XIV, 5.

se passer de son abri. Avec une telle vie que devaient-ils faire dans leur propre intérieur ? Attendre qu'un homme qui se trouve mal à l'aise derrière les murailles paisibles de son foyer, qui voltige de distraction en distraction, uniquement dans le but de s'oublier, et d'étouffer la voix de son mal dans le bruit, le plaisir, et les bavardages oiseux, s'occupe sérieusement de lui-même, serait une illusion bizarre. Or cet homme, c'était l'Antiquité tout entière. Toujours en dehors d'elle, jamais chez elle, toujours loin d'elle, manifestations bruyantes à l'extérieur, étroitesses et petitesses à l'intérieur, telle était sa situation. Des actions éblouissantes qui répandent l'éclat autour d'elles, qui acquièrent de la gloire, voilà ce que les Anciens appelaient des vertus.

Avant que nous ne reconnaissions la vraie vertu à la pureté intérieure du cœur, à la sainteté des affections, eux n'y avaient jamais pensé. Sans parler ni des pensées ni des désirs, les actions les plus immorales, pourvu qu'elles ne blessent point les droits d'autrui, passaient pour choses les plus simples et les plus naturelles aux yeux de l'antiquité ; de sorte que ses plus nobles représentants, un Socrate, un Aristote, un Périclès n'éprouvaient aucune honte à blesser publiquement la morale comme les plus vulgaires de leurs concitoyens. Un ouvrage, composé pour la défense de Socrate, nous révèle sans crainte de lui nuire dans l'admiration générale dont il était l'objet, et avec la plus grande naïveté, que le grand homme se dégradait au point de se donner pour maître en des matières que nous n'osons pas nommer. Les plus implacables adversaires de ces hommes, ceux qui leur faisaient presque un crime de la plus petite faiblesse, considèrent ces fautes, comme les choses les plus naturelles et se dispensent de les mentionner.

Il est facile de comprendre qu'en pareilles circonstances l'idée d'un sentiment chaste, d'une vraie innocence du cœur, d'une piété intérieure, était impossible.

Comment se faisait-il que de telles pensées ne montassent pas jusqu'à eux ? Je ne le sais, et je ne puis dire s'il faut l'attribuer à leurs religions, ou à leur manière de les observer. Dans les systèmes religieux de la plupart des peuples anciens, dans le culte de l'Omphale lydienne, de l'Anahita perse; dans celui des Babyloniens, des Assyriens, des Phéniciens ; dans les cultes grec et romain d'Aphrodite, de Junon, d'Isis; dans les mystères et les processions ; dans les mythes comme dans les images des dieux qu'on avait continuellement sous les yeux dans les maisons ; qu'on rencontrait à chaque coin ou à chaque croisement de rues, non seulement, comme dit Saint Augustin, il n'y avait rien qui put faire naître l'enthousiasme pour la pureté du cœur, mais tout était disposé pour briser, au profit du vice, la résistance de l'âme la plus forte et la plus noble. Il faut se mettre un instant sous les yeux toute l'influence démoralisatrice de ces honteuses divinités, pour comprendre comment non seulement la vraie moralité ne pouvait naître parmi elles, mais comment celles-ci au contraire devaient engendrer l'immoralité d'une manière nécessaire et inévitable (1).

Parmi les crimes les plus impardonnables de l'Humanisme moderne, se trouve la tendance de vouloir justifier encore maintenant ce côté de l'antiquité (2). Oui, « il met la Religion païenne au dessus de la Religion chrétienne, précisément parce qu'elle lui présente les plus nobles modèles de l'humanité la plus pure et la plus riche en jouissance » (3) ; ce qui veut dire des modèles de dissolution. Mais même à ce point de vue, les Modernes sont pires que les Anciens. On pense ici involontairement au proverbe : « Les spectateurs sont souvent plus mauvais que la danseuse ». Les Anciens avouent ouvertement que ces légendes et les images de leurs di-

(1) Augustin., *Civ. Dei,* 2, 3-9. Chrysostom., *In. ps.* 103, n. 4. Champagny, *Les Césars*, (5) 1876 ; III, 296-306. Limbourg-Brower, *Hist. de la civil.*, VI, 7 sq. 274 sq. ; Etat, II, 548 sq.

(2) Friedlænder, *Sittengeschichte Roms*, (1) III, 544 sq.

(3) Jacobs, *Akademische Reden*, I, XXXIII sq., 47 sq., 93 sq.

vinités ont exercé sur les mœurs l'influence la plus corruptrice qui soit. Et non seulement c'est là le langage d'un Platon (1), d'un Euripide (2), d'un Socrate (3), mais Antisthène lui-même partage cet avis (4). Properce n'est certes rien moins que sérieux et pudique ; et cependant il ne craint pas de dire avec mépris : « Il semble que ce Jupiter n'ait rien de mieux à faire que de se déshonorer lui et sa maison » (5).

Il est facile de comprendre l'influence que ceci dut avoir sur les mœurs. Pendant que, chez Sophocle, Déjanire lutte contre la tentation, le mauvais génie lui dit à l'oreille : « Mais si les dieux ne résistent pas au plaisir, pourquoi le ferait une créature aussi faible que toi ? (6) ». Trop souvent hélas, on a ri, on s'est moqué des bas sentiments, comme ce malheureux disant : « Moi, qui ne suis qu'un pauvre homme, pourquoi ne ferais-je pas cela » ? (7). Comment aurait pu subsister un seul sentiment de vertu, quand on enseignait aux hommes que c'était par de telles actions qu'ils pouvaient adoucir la colère des dieux et mériter leurs faveurs ? « Les doctrines des philosophes et la manière de vivre d'un grand nombre de païens étaient certainement meilleures que la vie des dieux (8) ». Mais qu'était-ce qu'un précepte de Platon ou un châtiment de Caton pour les plus fervents adorateurs de Jupiter, quand, selon l'expression de Perse : « l'exemple empoisonné de celui-ci s'incrustait jusqu'au plus profond de leur cœur » ?

De là, d'après l'excellente remarque de Nægelsbach, l'affichage et l'honorabilité du vice dans l'antiquité. Aujourd'hui, le vice se cache ; on affecte des airs de vertu. Mais là où l'on supposait les dieux si dégradés qu'ils

(1) Plato, *Rep.*, l. 3, p. 392, d, e. — (2) Euripid., *Troad.*, 976 sq., 988 sq.
(3) Isocrat., *Busir.*, 38 sq., 41 sq.
(4) Antisthen., *Fragm.*, 35. — Mullach., *Fragm. phil.*, II, 280.
(5) Propert., 3, 11, 28.
(6) Sophocl., *Trachin.*, 444.
(7) Terentius, *Eur.*, 3, 5, 43 : *Ego homuncio hoc non facerem* ?
(8) Augustin., *Ep.*, 91, 4.

l'étaient alors, on dut rejeter le manteau qui couvrait la tromperie, le mensonge, le vol et quelque chose de plus hideux encore, pour étaler ces vices en pleine lumière (1). Or, il est difficile de croire que, dans une semblable Religion, il se soit trouvé quelqu'un qui pensait à sa perfection intérieure. Il est vrai qu'elle demandait aussi à ses adeptes de s'approcher des dieux par le sacrifice. Mais, malgré la peine que s'est donnée plus d'un défenseur de l'antiquité, il est difficile de trouver, en dehors de Cicéron (2), un nombre considérable d'Anciens qui l'aient fait rapporter à la pureté intérieure. Chacun le considérait dans un esprit purement pharisaïque, dans cet esprit qui plaçait la pureté dans la propreté des mains et la décence des habits. D'ailleurs, c'est aussi de cette manière que l'ont compris en fait les connaisseurs sans préjugés de l'époque classique (3).

3. — Leur Religion était tout extérieure. Irrémédiable décadence de leur moralité.

Il ne faut donc pas s'étonner si toute la religiosité des Anciens se résume dans une manifestation extérieure complètement vide. La paresse morale, la négligence de la formation religieuse, les infirmités, qui dans tous les temps sont constamment attachées à la fragilité humaine, peuvent sans doute défigurer aussi les pratiques les plus élevées et les prescriptions de la Religion la plus spirituelle ; mais c'est une tout autre chose que cela se produise à l'encontre de l'esprit de la Religion, par le fait des individus eux-mêmes, ou que ce soit la Religion elle-même qui leur donne naissance. Même chez les Juifs, parmi les menaces des Prophètes, et les soupirs de tous les gens sensés, il y eut des hypocrites et des faux dévots, qui suivirent une direction analogue, et en opposition complète avec l'esprit du culte dû à leur Dieu. C'était là une faute dont se rendaient coupables quelques individus ; mais leur Religion possédait inté-

(1) Nægelsbach, *Homer. Theologie* (1), 201 sq., 207 sq.
(2) Cicero., *Leg.*, 2, 10.
(3) Dœllinger, *Heidenth. und Judenth.*, 533 sq. Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, 314, 199. Hartung, *Religion der Rœmer*, I, 181 sq.

rieurement la force de remédier à ces manifestations extérieures, lorsqu'ils revenaient à elle au lieu de la soumettre à leurs principes pervers.

Dans l'antiquité, au contraire, ce sont précisément les plus savants et les plus pieux parmi les païens, que nous voyons rendre hommage à ces dehors religieux ; et c'est tout au plus s'ils encourent le reproche de moqueurs impies et irréfléchis. Bien plus, le paganisme les présentait comme ses maîtres les plus chers, parce qu'il voyait en eux comme l'expression nécessaire et vraie, qui résumait le caractère moral de son culte envers les dieux. Et, à son point de vue, il avait complètement raison. Car, loin d'amener l'homme à faire un retour sur lui-même, il devait, en raison de sa nature, jeter nécessairement dans les choses extérieures l'homme qui aurait eu quelques velléités d'aspirer à la vie intérieure.

Avec tout cet ennoblissement extérieur de la forme, le paganisme était grossier à l'intérieur. Quant à la transformation du cœur, ses partisans n'en avaient aucune idée, pas même les plus savants (1). Tous les efforts, faits pour expliquer les usages religieux du paganisme dans le sens spirituel, portent en eux des traces d'emprunt au Christianisme, mais lui sont complètement étrangers.

D'abord, l'objet de la prière, à part quelques exceptions isolées, était quelque chose de purement extérieur. Les Anciens ne nous laissent aucun doute à ce sujet. « Dans leurs prières, nous disent-ils, c'est à peine s'ils s'occupent d'autre chose que d'argent, de victoire, de santé, de longue vie, ou bien de la mort prochaine d'un oncle riche, de la falsification d'un testament, de l'exécution d'un complot criminel (2) ». La prière elle-même était telle que nous la voyons encore dans l'Islamisme et le Bouddhisme, c'est-à-dire un mécanisme qui se dé-

(1) Uhlhorn, *Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum*, 97.
(2) Dœllinger, *Heidenthum u. Judenthum*, 200, 526 sq. 635 sq.

roule sous certaines cérémonies extérieures, et sous certaines formules déterminées. L'emploi de ce mécanisme devait être fait de la manière la plus minutieuse et la plus scrupuleuse, si on voulait qu'il produisit son effet. Que ce ne soit point là une véritable prière intérieure partant du cœur, ceux, qui cherchent à élever l'antiquité le plus haut possible, l'avouent eux-mêmes (1). C'est pourquoi, au point de vue du paganisme, ce n'était point une chose immorale, mais au contraire un acte profondément religieux, quand, dans l'ancienne Rome, les marchands croyaient pouvoir expier tous leurs faux serments et toutes leurs tromperies en aspergeant leurs marchandises avec de l'eau prise à la fontaine de Mercure près de la porte Capène (2).

D'après nos idées, telles qu'elles ont été transformées par le Christianisme, il est aussi sot qu'hypocrite de croire qu'on puisse se racheter d'un meurtre ou d'un autre crime par un bain; mais d'après celles qui étaient généralement reçues chez les païens, on n'avait pas même l'intention de critiquer le fait (3).

De tous les peuples anciens, les Romains étaient les plus scrupuleux dans l'appréciation du côté extérieur des usages religieux, et leur scrupule allait souvent jusqu'à l'exagération (4). Une génisse n'était bonne au sacrifice, que quand sa queue atteignait exactement l'articulation du genou. La brebis ne devait pas avoir d'oreille noire, et le bœuf devait être complètement blanc, sans aucune tache. On peut trouver jusqu'à un certain point un sens dans ces prescriptions; mais que penser, quand par malheur un animal avait une tache noire et qu'on y remédiait avec de la craie? Les repas des poulets, le vol des oiseaux jouent dans l'histoire romaine un grand rôle comme mauvais présages. Les plus grands hommes de guerre, et les hommes d'État les

(1) Lasaulx, *Studien des classischen Altherthums*, 139.
(2) Ovid., *Fast.*, 5, 673 sq. — (3) Ovid., *Fast.*, 2, 45.
(4) Schwenk, *Mythologie*, II, 377-449, 464-473.

plus remarquables faisaient souvent eux-mêmes preuve de ces faiblesses (1). Ce qui ne veut pas dire néanmoins qu'ils fussent un obstacle aux desseins qu'on pouvait se proposer. S'il en eut été ainsi, nous n'aurions rien à objecter. Mais on continuait l'expérience jusqu'à ce qu'on eut obtenu un signe favorable. Le brave César, voyant que, le jour de sa mort, les signes étaient contraires, faisait égorger des centaines d'animaux l'un après l'autre. Dans ce cas, il ne s'agissait pas d'obtenir un présage heureux, mais d'obtenir ce présage par force (2).

Mais, pourquoi parler des Romains, quand les Grecs, si éclairés et si libéraux, n'en savaient pas plus long et n'agissaient pas mieux? Les sacrifices, qu'on offrait à Jupiter à Olympie, ne devaient se faire qu'avec du peuplier blanc ; et le genévrier était le seul élément qui dut entrer dans ceux par lesquels on honorait Aphrodite à Sicyone. Il va de soi que le présage était réputé comme de bonne augure, quand l'animal marchait volontiers au sacrifice, et à plus forte raison quand il semblait y donner son assentiment par des signes de tête. Or les Grecs prudents et avisés avaient imaginé un moyen excessivement simple et efficace pour obtenir de lui ce signe de bonne augure : ils lui versaient de l'eau dans l'oreille (3). En cela, ils agissaient plus économiquement et allaient plus sûrement au but que les Romains qui les surpassaient en piété ; mais ils faisaient en même temps preuve d'un manque de réflexion beaucoup plus grand. Aussi, saint Paul, prêchant à Athènes devant l'Aréopage, ne put-il s'empêcher de dire à ses auditeurs : « Athéniens, en passant dans votre ville, j'ai constaté que vous étiez religieux à l'excès (4) ». A ne considérer que l'extérieur, ce blâme était certes bien mérité ; mais sauf

(1) Niphi, *De augur.*, (Grœvius, *Thesaur.*, V. 324 sq.) Bulenger, *De sortibus.* (Ibid., V. 361 sq.).

(2) Dœllinger, *Heidenthum*, 532, sq.

(3) Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, 198, 212. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth., der Griechen*, (2) II, 165.

(4) Act. Ap., XVII, 22, 23.

quelques cœurs plus nobles, il n'atteignait pas l'esprit de la Religion lui-même.

« Tout en reconnaissant les excellentes et nombreuses qualités morales des Grecs, dit un panégyriste sincère mais juste de l'antiquité, leurs admirateurs, même les plus enthousiastes, se laisseront aller difficilement jusqu'à leur adjuger la moralité dans une mesure parfaite. Si nous ne leur refusons pas le nom de peuple véritablement religieux, nous admettons aussi par là que leur religion s'accorde parfaitement avec l'immoralité, qu'elle n'a pas eu la force d'exercer au moins une influence favorable et purificatrice sur la conduite morale de leur vie. Et cela ne doit pas nous étonner. Leur Religion ne pouvait avoir cette force, parce que primitivement elle ne fut pas dirigée de ce côté. Elle ne pouvait donc pas l'exiger, parce qu'il lui était impossible de renier son origine. Il est de toute évidence qu'elle contenait nombre d'éléments, qui non seulement ne reposaient sur aucun principe moral, mais qui pouvaient et durent même exciter et favoriser l'immoralité. Beaucoup, il est vrai, pensaient et agissaient moralement pour leur propre compte, et cherchaient à enseigner la moralité aux autres ; mais aucun enseignement religieux n'est venu seconder leurs efforts. La plupart des usages du culte ne reposaient pas sur des idées morales ; ils étaient par conséquent incapables de les faire naître. C'est ainsi que malgré toutes les peines qu'ils se donnèrent, les esprits les meilleurs et les plus éclairés furent impuissants à entraver la décadence morale du Paganisme (1).

Il en résulta comme conséquence nécessaire l'abaissement qui se produisit de siècle en siècle dans la morale de l'antiquité. La culture extérieure montait, tandis que la culture intérieure descendait. L'État devenait plus puissant, l'homme plus faible, plus vide. Enfin, celui-ci

(1) Schœmam, *Griech. Alterth.*, II, 116, sq. I, 113 sq. Nægelsbach, *Homer. Theologie* (1) 182 sq. 192. sq. 199.

perdit la foi en lui-même, et son aptitude personnelle à produire quelque chose de bien. Alors naquit cette situation qu'un des plus grands connaisseurs de l'antiquité dépeint en ces termes : « ils se sont abandonnés à la dissolution, pour commettre avec une ardeur insatiable toutes sortes d'impuretés, parce qu'ils ont douté d'eux-mêmes (1) ».

C'est à la fin du second siècle après Jésus-Christ que nous trouvons pour la première fois dans le paganisme une forte tendance vers la vie intérieure. Elle forme un contraste tellement frappant avec l'histoire séculaire de celui-ci, que son apparition seule est déjà une preuve suffisante pour laisser constater quelle influence les idées chrétiennes avaient exercée dans les sphères païennes. Mais elles n'y produisirent aucun effet. Le paganisme avait joué son rôle ; et ses jours touchaient à leur fin. De plus, la philosophie païenne avait, comme nous l'avons vu dans tant d'exemples, emprunté ces pensées au Christianisme. Mais elle les avait si mal comprises et si mal interprétées, qu'on peut considérer comme un bonheur le peu d'influence quelle a exercée. D'ailleurs nous aurons encore l'occasion d'en parler plus loin.

4.— La vie moderne est aussi tout à l'extérieur.

Que personne cependant ne pense que nous voulions ici, par un acte de partialité, rejeter toute la culpabilité sur l'antiquité. Dieu nous garde d'une telle injustice. Nous en connaissons d'autres qui, dans la matière, n'ont peut-être pas commis des fautes aussi grandes que les Anciens ; mais dont la culpabilité est certainement plus considérable, ceux-là se comptent par milliers et vivent au milieu de nous.

Les païens pouvaient avoir une excuse dans leur religion, laquelle les rendait si complètement étrangers à eux-mêmes. Leur plus grand forfait fut certainement d'avoir défiguré ce que l'homme a de plus saint sur cette terre : le culte de Dieu. Mais les générations pos-

(1) Ephes., IV, 19.

térieures à qui leurs pères avaient légué en héritage une religion si corrompue, toute dans les choses extérieures et entraînant vers elles, pouvaient souvent alléguer comme excuse qu'ils étaient eux-mêmes meilleurs que leur Religion, et que s'ils ne trouvaient pas le chemin vers leur intérieur, c'était à elle qu'ils le devaient. Mais quelle excuse pourront produire ceux à qui le Christianisme fait entendre constamment ces paroles : « Conduisons-nous par l'esprit » (1). « Que sert à l'homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme » (2) ? « Tout l'éclat extérieur n'est rien, il n'y a que l'ornement caché du cœur qui soit d'un grand prix devant Dieu » (3). « L'obéissance à l'œil ne suffit pas, mais ce qui est exigé de nous, c'est une volonté véritablement bonne, la simplicité et la sincérité du cœur » (4). « Ce qui sort de la bouche part du cœur ; et c'est ce qui rend l'homme impur » (5). « La foi doit être dans le cœur » (6), « la pureté doit être dans le cœur » (7), « la prière doit venir d'un cœur pur » (8), pour que Dieu nous en tienne compte. « L'homme voit les choses extérieures, tandis que le regard de Dieu pénètre le cœur » (9). « Dieu ne se contente pas de paroles vides, ni de la bonne volonté seule » (10), mais il exige tout le sérieux possible ; et c'est d'après cela « qu'il sonde les reins et les cœurs » (11) ; « car le but final de tout commandement n'est pas la justice extérieure, mais la charité venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère » (12).

En est-il un parmi nous, qui n'ait pas appris à connaître ces doctrines dès sa jeunesse ? Mais les pratiquons-nous encore toutes ? Dieu veuille que nous puissions le croire et l'affirmer en toute vérité !

Le Christianisme, il est vrai, a produit un tel change-

(1) Gal., V, 25. — (2) Matth., XVI, 26. — (3) I, Petr., III, 4.
(4) Col., III, 22. Ephes. VI, 5 sq. — (5) Matth., XV, 18.
(6) Rom., X, 10. — (7) Matth., V, 8. — (8) II Tim., II, 22.
(9) I Reg., XVI, 7. — (10) Matth., VII, 21.
(11) Jerem., XI, 20. Rom., VIII, 27. I Thess., II, 4.
(12) I Tim., I, 5.

ment dans le monde, que le côté extérieur, du moins dans la vie religieuse, ne peut être aussi vide qu'il l'était chez les Anciens. Cependant, encore aujourd'hui, il fait le fond de la vie d'un certain nombre d'hommes, à tel point qu'on croirait qu'ils n'ont jamais entendu prononcer un mot de leur intérieur. Ceux-là forment une grande partie de notre société; et ils s'en flattent, pensant que cette partie est la meilleure. Toujours hors de leurs maisons, toujours hors d'eux-mêmes, toujours sur le chemin des visites, toujours voltigeant de plaisir en plaisir, de distraction en distraction, ils vivent d'une façon qui diffère peu de celle des Anciens. Si par suite d'un effet d'habitude, ou, parce que c'est la mode, ils participent à un exercice religieux, leur corps seul y assiste ; leur esprit et leur cœur ne sortent pas de l'agitation frivole dans laquelle ils vivent constamment. Par contre, il y en a d'autres qui trouvent une telle vie insupportable. Mais, comme les premiers, ils sont aussi très loin d'eux-mêmes. Plongés dans une activité purement extérieure, par suite de leurs occupations ou de leur caprice, ils n'ont ni le temps ni la joie de penser à eux, à plus forte raison de rentrer en eux-mêmes. Les affaires, la science, la politique, les œuvres de charité, les réunions et mille autres liens petits ou grands enchaînent leur esprit, de telle sorte qu'ils ne savent plus quelle est la grandeur de ses besoins. C'est d'autant plus triste, que les choses dans lesquelles ils s'oublient ne sont pas complètement mauvaises. Les malheureux, ils essaient de faire transiger leur âme avec ces vanités frivoles, mais ils ne peuvent pas s'abuser longtemps, et ne pas voir qu'ils se trompent. Oui, ce qu'ils lui offrent est trop petit, et ce qu'elle veut est trop grand. Pourtant une activité, quand même elle est simplement terrestre, offre toujours un certain contentement ; car elle permet à l'homme d'accomplir une partie de ses obligations. C'est ainsi qu'il peut facilement s'abuser, et

croire qu'il a fait son devoir, alors qu'il en a omis complètement la partie la plus importante: les devoirs envers son âme.

De là le phénomène que, lorsqu'il s'agit de prêcher cette vérité décisive, que toute activité dépensée en dehors du soin dû à sa propre perfection, est insuffisante, ceux-là sont en général les plus difficiles à convaincre, qui se dissipent le plus en occupations purement terrestres. Mais, moins celles-ci sont animées et relevées par la vie intérieure, plus cette vie dégénère en dehors vides et mécaniques, qui finalement produisent pour les hommes d'honneur, et pour les citoyens du monde, cette morale étroite et rationaliste, sur laquelle nos idées modernes tombent complétement d'accord avec les anciennes idées païennes. Il semble qu'on entende un enfant de notre époque, quand Lucilius prêche cette morale : « la vertu, Albinus, est de pouvoir apprécier au vrai les soins et les affaires de la vie ; la vertu pour l'homme est de savoir en quoi consiste chaque chose ; la vertu pour l'homme est de savoir ce qui est droit, utile, ce qui est honnête, ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est inutile, honteux, malhonnête. La vertu est de connaître un terme et une fin au désir d'amasser ; la vertu est de pouvoir apprécier au vrai les richesses ; la vertu est d'honorer ce qui est en effet digne de l'être ; d'être l'ennemi public et privé des hommes mauvais et des mauvaises mœurs, et au contraire le défenseur des hommes bons et des bonnes mœurs ; de glorifier ceux-ci, de leur vouloir du bien, de vivre leur ami ; enfin de mettre au premier rang les intérêts de la patrie ; au second, ceux de nos parents ; au troisième et dernier, les nôtres (1) ». 5.— Le faux spiritualisme.

En présence de telles médiocrités, le Christianisme a, une fois de plus, donné la preuve de ce qu'il est. Jamais il ne se montre plus mesuré et plus sensé, que là où il veut faire percer la vérité en face d'erreurs enracinées et opiniâtres. S'il eut été une philosophie comme les au-

(1) Texte cité par Lactance, *Inst.*, 6, 5.

tres doctrines humaines, il aurait certainement pensé ne pas pouvoir mieux arracher de l'homme cette tendance en apparence ineffaçable vers les choses extérieures, que par une poussée exagérée dans le sens opposé. Il aurait alors formé une doctrine comme celle que produisirent l'orgueil des Stoïciens, l'idéalisme moderne, et la fausse piété du Néo-Platonicisme, du Quiétisme et du Bouddhisme.

Au temps du paganisme expirant, cette doctrine se présenta très fréquemment avec l'intention de guérir le mal dont souffrait l'antiquité. « L'homme, enseigne cet autre extrême, se suffit à lui-même. Il est lui-même, lui seul existe, il est tout pour lui. Il n'a besoin de rien, ni de l'humanité, ni de ses semblables, ni du monde ni de ce que le monde offre. Tout ce qui est sensible est mauvais ; ce n'est rien. Il n'y a que l'esprit qui ait le droit d'exister, et le devoir d'être indépendant. Rien ne doit l'influencer. Il ne doit s'inquiéter de rien, ne s'enthousiasmer de rien, ne rien redouter. Il doit rester indifférent et insensible à tout. Il peut se passer de tout. Il n'a rien à désirer ni rien à perdre (1) ». « Les choses ne lui donnent absolument rien. C'est lui au contraire, qui leur donne leur valeur et leur importance (2) ». « Il ne se préoccupe de rien, parce que rien n'est digne de le préoccuper, ni son père, ni ses fils ni ses filles, ni sa patrie, ni la vie ni la mort (3) ». Il est trop élevé pour sentir le besoin de s'abaisser en quoi que ce soit. Ce serait profaner sa grandeur, que de s'occuper de quelque chose en dehors de lui. La vie commune du corps et de l'âme est elle-même une souillure pour cette dernière. « Ce n'est pas en elle que se trouve la cause du péché, mais la source première de toute malice vient de ce que l'âme est unie au corps (4) ». De là, le motif pour lequel celle-

(1) Marc. Aurel., 10, 1. Epictet., *Man.*, 19, 7. Plotin., I, 4, 4.
(2) Marc. Aurel., 5, 19.
(3) Epictet., *Man.*, 14, 1. ; *diss.* 1, 12, 33 ; 3, 3, 15. Plotin., 1, 4. 7. 8.
(4) Plotin., 1, 2, 3.

ci doit le négliger autant que possible, et se détacher de lui dans la même mesure. « Elle ne s'inquiète nullement de ce qu'il fait. Elle le laisse avec ses basses inclinations, comme un esclave indigne de sa sollicitude (1) » ; elle n'a qu'une seule chose en vue : le nier, ainsi que le monde, dans cette existence qui nous apparaît extérieurement.

C'est ainsi que le Spiritualisme exagéré conduit finalement au culte des sens le plus épais, et même à une vraie philosophie de la débauche. Et celle-ci est d'autant plus condamnable et plus dangereuse, qu'ici l'esprit a trouvé, dans une fausse théorie, le moyen le plus convenable pour rejeter avec une piété hypocrite, et une certaine distinction, toute responsabilité dans les plaisirs de la chair. Elle les permet au corps avec le prétexte commode, qu'il n'a pas à s'inquiéter de cette prison boueuse et indigne de son élévation. C'est pourquoi on comprend facilement qu'à toutes les époques, les plus basses débauches aient cherché à se couvrir du manteau de cette fausse doctrine en apparence si spirituelle.

Il serait trop long d'exposer tous les systèmes qui ont préconisé ce faux spiritualisme, à commencer par Epictète et Marc-Aurèle pour aller jusqu'à Schopenhauer et à Stirner. Ici c'est le système de Plotin, là celui de Molinos, et à l'autre bout de l'univers le chœur des Hindous contempteurs du monde. D'après cette longue liste, on voit que le monde ne peut se mouvoir autrement que dans les extrêmes. Ou bien il se perd complètement dans les choses extérieures, ou bien il nie catégoriquement que l'extérieur ait quelque valeur pour l'homme et soit digne de son attention. D'un côté, on blâme le Christianisme de jeter l'homme dans le désespoir en lui défendant de s'adonner d'une façon déréglée aux jouissances de la vie extérieure (2) ; et on a l'air de

(1) Molinos, *Thes. damn.*, 24, 41-51, 55.
(2) Rückert, *Culturgeschichte des deutschen Volkes*, II, 322.

croire qu'il le rendrait fou, s'il parvenait à le spiritualiser de son vivant. D'un autre côté, le Protestantisme en tête, on ne peut assez le blâmer d'être une véritable Religion de la sensualité, bien loin de concourir à spiritualiser l'homme.

6.—Le Christianisme unit très bien ce qui est intérieur et ce qui est extérieur.

Mais de même que le Maître marchait jadis au milieu des flots d'ennemis qui l'entouraient, de même aussi le Christianisme a continué sa route, exempt d'erreur, et sans s'occuper ni des louanges du monde, ni de la défaveur dont il pouvait jouir auprès des hommes. Là où le monde fait mine de se laisser aller à l'agitation extérieure, il fait entendre sa voix pour l'exhorter à rentrer en lui-même. Là où l'orgueil et l'amour des aises croient pouvoir rompre avec les devoirs de la vie extérieure, il les pénètre de la réalité des choses extérieures.

Aux uns il dit : « Si votre justice n'est pas plus abondante que celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (1). « Gardez-vous de faire vos bonnes œuvres devant les hommes, pour être regardés par eux » (2). « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père qui est dans le ciel » (3) « Or la volonté de Dieu est que vous soyez des saints » (4). « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait » (5).

Aux autres, il enseigne que : « Ce ne sont point ceux qui se contentent simplement d'entendre la loi, qui sont justes devant Dieu, mais les observateurs de la loi qui seront justifiés » (6). « Ayez donc soin de pratiquer cette parole et ne vous contentez pas de l'écouter en vous séduisant vous-mêmes ; car de même qu'un corps sans l'âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est mor-

(1) Matth., V. 20. — (2) Matth., VI, 1. — (3) Matth.. VII, 21.
(4) I Thess., IV, 3. — (5) Matth., V, 8. — (6) Rom., II, 13.

te » (1). « Celui qui dit connaître Dieu, et ne garde pas ses commandements n'a pas la vérité en lui » (2).

Et il ne nous laisse aucun doute, pour savoir si cela s'adresse seulement à l'esprit ou concerne aussi la partie sensible de notre être. Bien plus, il nous prêche, avec la plus grande insistance, que même notre nature extérieure doit tendre au service de Dieu. En cela consiste pour l'âme le devoir de conduire aussi le corps à Dieu. Si elle néglige cette fonction, elle omet une de ses obligations les plus importantes, et devient coupable. En elle-même, la sensibilité n'est pas un péché ; mais elle souille l'âme, si on lui laisse libre cours au lieu de la dominer. C'est pourquoi : « conduisez-vous selon l'esprit, et vous n'accomplirez point les désirs de la chair » (3). « N'abandonnez point vos membres au péché comme des instruments d'iniquité ; mais donnez-vous à Dieu, comme devenus vivants de morts que vous étiez, et offrez-lui vos membres pour servir d'instruments de justice. Car, comme vous avez fait servir vos membres à l'impureté et à l'injustice, pour commettre l'iniquité ; de même, faites maintenant servir vos membres à la justice pour votre sanctification » (4). Or, unies ensemble, les deux espèces de préceptes forment la vraie et seule règle de conduite qui soit proportionnée à la nature de l'homme.

Chacune de ces deux opinions, que nous avons trouvées dominant le monde, méconnait ses devoirs parce qu'elle ne les connaît pas. Dans l'une, l'esprit ne trouve pas son compte : l'extérieur est considéré d'une manière trop exclusive. L'autre le traite comme s'il ne vivait pas dans la chair, mais comme s'il était déjà un pur esprit. Seul, le Christianisme est approprié à l'homme tout entier. L'homme est un être sensible, mais il n'est pas seulement un être sensible. En lui habite un esprit vivant, qui l'anime. C'est de cet esprit que sort toute

(1) Jac., I., 22 ; II, 26. — (2) I Joan., II, 4.
(3) Gal., V, 16. — (4) Rom., VI, 13 ; 19.

activité. Quand il disparaît, la vie et le mouvement disparaissent aussi. On doit donc également tenir compte de la vie morale de l'homme. Son intérieur est le foyer de toute vie, de la vie morale comme de la vie physique. C'est pourquoi, l'activité extérieure n'est pas totalement exclue. Elle est même la preuve de la vie intérieure. Là où celle-ci ne se manifeste plus à l'extérieur, personne ne croit à son existence dans l'intérieur. Mais le mouvement extérieur a sa racine dans l'intérieur, et ne peut subsister qu'autant que l'esprit intérieur de vie l'anime. C'est de celui-ci qu'il part. Lui seul lui donne sa valeur et sa capacité. Quand il disparaît, la force et l'activité du premier cessent immédiatement.

Donc, c'est ainsi qu'en cette matière, seule notre religion répond encore à la nature intègre. Elle exige des œuvres et de l'activité ; sinon, elle ne croit pas à notre vie. Mais elle exige aussi que les œuvres viennent de l'intérieur. C'est dans ce sens qu'il a été dit : « Chez nous, rien n'a autant de valeur que la foi qui agit par la charité (1) ». « L'amour est l'accomplissement de la loi (2) ».

C'est pourquoi, les enseignements que nous donne notre religion sont en opposition complète avec le monde, où les considérations extérieures et la contrainte de convention régissent la vie : « Réglez-vous, dit-elle, réglez vos paroles et vos actions comme devant être jugées par la loi de la liberté. Celui qui médite la loi parfaite, la loi de la liberté, et qui s'y attache, n'écoutant pas seulement pour oublier aussitôt, mais pratiquant ce qu'il écoute, celui-là sera heureux dans ses œuvres (3) ». La loi chrétienne ne se contente pas seulement du « Seigneur ! Seigneur » ! Elle exige aussi que la bonne volonté se manifeste par des actes extérieurs ; mais elle n'attache aucune importance à ces derniers,

(1) Galat., V, 6. — (2) Rom., XIII, 10. — (3) Jac., II, 12 ; I, 25.

s'ils sont extorqués, ou s'ils ne s'harmonisent pas exactement avec la conviction et le zèle du cœur. « La chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie (1) ». Les œuvres doivent être l'expression naturelle, libre, non contrainte du sentiment intérieur. C'est à cette condition seulement qu'il a quelque valeur aux yeux de la loi chrétienne. Et il en est partout de même que dans la vie religieuse. Le chrétien doit être fidèle à sa vocation, aussi bien dans la famille et dans la société que dans l'Etat. Mais il doit tout d'abord cultiver son propre intérieur ; et son activité extérieure ne possède de valeur et de force complète, que lorsqu'elle est l'écoulement d'un intérieur bien réglé et l'expression d'une conviction personnelle et d'une conscience sincère.

7. — Nous trouvons en nous la notion de la loi.

On nous répondra que le Christianisme est cependant bien une Religion extérieure. Il nous impose une loi extérieure ; et en vérité une loi que nous sommes loin de nous faire à nous-mêmes, une loi que nous trouvons indépendamment de nous, une loi qui nous saisit par l'extérieur, et qui sans plus de façons manifeste la prétention de nous obliger. De plus, cette loi nous soumet à des actions extérieures que nous ne nous serions jamais imposées à nous-mêmes, si tel n'était pas le commandement qu'elle nous en fait. C'est vrai. Mais je pose cette question : est-ce là une cause qui doive la faire considérer comme ennemie ? Avons-nous le droit de traiter comme étrangères les obligations qu'elle nous impose ? Vivons-nous encore aujourd'hui dans cette rudesse de l'ancien paganisme, pour considérer comme étranger et par conséquent ennemi tout ce qui ne vient pas de nous ? « Sans doute, dit saint Augustin, avec cette façon pressée dans l'expression et difficile à comprendre, qui le caractérise, sans doute, Dieu a écrit la loi sur des tables de pierre, mais il l'a fait uniquement parce que les hommes n'en lisaient pas le contenu dans

(1) Joan., VI, 64.

leur cœur. Assurément, ces préceptes y étaient écrits ; mais ils ne voulaient pas les y lire. Dieu les mit sous leurs yeux, pour qu'ils fussent contraints de le voir dans leur conscience ; et la voix de Dieu s'approchant en quelque sorte d'eux extérieurement, les hommes furent comme refoulés dans leur intérieur (1) ».

C'est exactement la même pensée que l'apôtre exprime en ces termes : « Lorsque des païens qui n'ont pas de loi accomplissent naturellement ce que la Loi commande, n'ayant pas de loi ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. Ils montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience rendant en même temps témoignage ; et, dans leurs rapports mutuels, leurs pensées les accusant ou les défendant tour à tour (2) ».

En fait, c'est une chose facile à prouver que les doctrines morales de la loi divine ont toutes leur fondement dans la loi naturelle, c'est-à-dire dans l'ensemble des préceptes sur le bien et le mal, que tout homme trouve gravés dans sa nature raisonnable ; et personne ne met en doute qu'en maint détail, elle ne dépasse les prétentions de la morale naturelle. En pareilles matières, il semble souvent, à première vue, qu'il y ait des oppositions. Mais si nous examinons avec plus de précision, notre raison est forcée d'avouer, en toute circonstance, que ces préceptes reposent sur les principes les plus simples de notre nature morale, et peuvent en être déduits sans lui faire la moindre violence, quand même il n'y a pas toujours une nécessité incontestable de les tirer (3). Alors, comment peut-il se rencontrer des gens qui prétendent que la loi leur apparaît comme une chose contre nature, et comme une tyrannie étrangère ? Pour

(1) August., *Ps.*, 57, 1, 1 ; *Serm.*, 81, 2. Joa. Damasc., *Orthod. fid.*, 4, 22. Thomas, 1, 2, q. 99, a. 2, ad. 2. Bonavent., 3, ad. 37, a. 1, q. 3. *Cat. Rom.*, p. 3, c. 1, q. 3.

(2) Rom., II, 14, 15.

(3) Cfr. Thomas, 1, 2, q. 94, a. 3, q. 100; a. 3, q. 107; a. 2 et 3. Gonet, *Clypeus Theolog.*, p. 2, tr. 6, d. 3, 35-40. Colon. 1671, III, 529.

trouver la loi de Dieu, ou du moins la confirmation de son existence, l'homme a-t-il besoin d'autre chose sinon de rentrer dans son propre intérieur? Chacun porte en soi-même sa loi, et l'approuve quand même ce n'est pas lui qui l'a faite. Jamais un noble cœur n'en a reçu un commandement, sans qu'aussitôt il lui donne son approbation. Ces murmures contre la loi et la tendance à se révolter contre elle ont leur source dans la partie basse et animale de l'homme ou dans son orgueil. Mais la partie noble de sa nature l'approuve toujours.

Il ne manque donc plus que l'homme rentre en lui-même, et interroge intérieurement sa vraie nature; alors il trouvera constamment la confirmation que la loi est une chose intimement liée à la meilleure partie de sa nature. C'est dans ce sens qu'il a été dit : « Soyez à vous-mêmes vos propres législateurs ! » (1). Et c'est pourquoi, on peut très bien dire de ceux qui savent lire en eux-mêmes, que ce n'est pas pour eux que la loi a été donnée ; en tout cas, ils ne se déshonoreront jamais en disant qu'ils sentent peser sur eux la loi qu'ils portent en eux-mêmes comme un joug étranger, lourd et tout à fait contraire au bonheur (2). Il ne faudrait cependant pas nous laisser surpasser en cette matière par le vieux païen dont voici les paroles incisives :

« Oui, il est une loi véritable, la droite raison, conforme à la nature inscrite dans tous les cœurs, immuable, éternelle, dont la voix nous trace nos devoirs, dont les menaces nous détournent du mal, sans que jamais ses ordres ou ses défenses soient perdus pour les bons, ou que les méchants s'y montrent sensibles. Cette loi, on n'en saurait rien changer, rien retrancher, on ne peut la détruire ; il n'est ni sénat, ni peuple qui nous en puisse affranchir ; elle n'a pas besoin ni de commentateur ni d'interprète ; elle est la même dans Athènes, la même dans Rome, la même aujourd'hui, la même demain, tou-

(1) Barnab., *Ep.* 21. — (2) I Tim., I, 8, 9.

jours une, éternelle, immuable, elle embrasse tous les peuples et tous les temps. Le souverain de l'univers, le Dieu qui l'a conçue, discutée, publiée, est le seul aussi qui nous l'enseigne à tous ; ne pas lui obéir c'est se fuir soi-même, c'est dépouiller son caractère d'homme, c'est s'infliger le châtiment le plus terrible, même quand on échapperait à ce que nous regardons comme des supplices (1).

8. — Nous trouvons en nous l'inclination au bien.

Mais non seulement nous trouvons en nous la loi, ou en d'autres termes la connaissance du bien, nous y trouvons aussi l'inclination à réaliser ce bien. Et pour l'accomplir, c'est un secours beaucoup plus puissant que ne le serait sa seule connaissance. Quelle tristesse on éprouve lorsqu'on entend une multitude d'hommes se plaindre de ce que la loi de Dieu agit contre la nature, lui fait violence, à cause des exigences qu'elle réclame souvent de nous ! Si ces plaintes provenaient d'âmes vulgaires, qui ne connaissent pas autre chose que la satisfaction de leurs penchants les plus bas, on pourrait encore les tolérer. Mais il nous faut aussi les entendre de la bouche d'esprits qui regarderaient comme un affront sanglant la seule pensée de faire de telles suppositions sur leur compte. De fait, nous n'avons pas besoin de les vilipender, ils le font assez eux-mêmes, et cela dans de vastes proportions. La nature de l'homme n'est cependant pas organisée de façon à préférer ce qui est contraire au bien lui-même ! Ainsi, Ovide se voit obligé d'avouer que « non seulement il reconnaît ce que la loi exige, mais aussi qu'il l'approuve (2) ». Paul, lui aussi ne pouvait mieux faire que de souscrire simplement à ses revendications (3). Veulent-ils seulement nous dire par là, que leur nature est plus mauvaise que celle des autres hommes, ou que par leur propre faute, ils l'ont reniée à tel point qu'elle a perdu toute inclination naturelle pour le bien ?

(1) Cicero., *De republ.*, 3, 17 ; apd Lactant., *Inst.*, 6, 8.
(2) Ovid., *Metam.*, 7, 19. — (3) Rom., VII, 22.

Si telle avait été leur pensée, ils auraient eu raison d'être couverts de confusion ; mais ils auraient blessé la vérité. La nature de l'homme porte gravée en elle l'empreinte du bien ; et il est impossible de la faire disparaître. « Parmi tout ce qui est naturel à l'homme, se trouve en première ligne cette chose qu'on pourrait appeler la plus naturelle de toutes, et qui est celle-ci : l'homme aime le bien, s'efforce de l'atteindre (1) ». C'est pourquoi les esprits nobles ont besoin de rênes plutôt que d'éperon, pour ne pas tomber dans des précipices, emportés qu'ils sont par la joie que leur cause le bien, et pour ne point porter dommage, ni à eux-mêmes, ni à la vertu, par excès de zèle. Il n'y a que les esclaves qui se laissent conduire par le fouet. Mais quel est celui qui voudrait subir l'ignominie de se laisser enrôler parmi les esclaves ! Comment donc quelqu'un pourrait-il avouer publiquement de lui-même, que le bien ne lui est pas naturel, qu'il a sa cause dans la contrainte ? Il n'y a que celui qui vit constamment dans les choses extérieures, qui puisse tenir un pareil langage et méconnaître sa nature dans ce qu'elle a de vrai et de bon. Pour retrouver du plaisir et de l'amour à faire le bien, quand on s'est laissé absorber par le monde extérieur, il n'y a qu'à rentrer dans son propre intérieur.

Une expérience, mille fois répétée, nous montre que ce sont presque toujours ceux-là qui se plaignent le plus de la difficulté du bien, qui, répandus dans le tumulte du monde, en accomplissent si peu, qu'il est inutile d'en parler. Mais ceux qui se sont repliés une fois sur eux-mêmes, et ont commencé à travailler sérieusement à leur amélioration intérieure, éprouvent dans la réalisasion du bien un plaisir jusqu'alors inconnu, un plaisir qui croît toujours de plus en plus, à mesure qu'ils cultivent cette première obligation de la vie humaine.

Enfin, la réalisation de la loi et l'exécution de tout

9. — Nous trouvons en nous la vie intérieure.

(1) Thomas, 2, 2, q. 34, a. 5.

bien, quel que soit le théâtre sur lequel on les accomplisse, ne peuvent se produire ailleurs que dans l'intérieur de chacun. Cette maxime est la plus importante de toutes ; mais malheureusement aussi, à en juger par les apparences, elle est une de celles auxquelles le monde est le plus étranger. Les anciens Grecs et les anciens Romains vivaient uniquement pour le monde extérieur. Vivre pour soi-même était une pensée qui ne pouvait leur venir à l'esprit, parce qu'il n'y avait personne pour leur dire qu'ils avaient une valeur personnelle et un devoir à remplir à l'endroit de leur propre personne. C'est pourquoi, leurs affections, leurs joies, leurs travaux, toutes leurs actions tendaient vers l'extérieur. Tous les moments, dont ils disposaient, appartenaient au Forum ou à l'Agora, au théâtre, au cirque, aux jeux publics, aux festins, aux réjouissances. Pour eux, la vie silencieuse, passée dans le sanctuaire de la famille, n'avait aucun attrait. Ils n'ont jamais connu cette vie intime du cœur, avec toutes ses délices et toutes ses tristesses, toutes ses peines et toutes ses récompenses. Et, dans la situation où ils se trouvaient, quand même quelqu'un se serait offert à leur donner cet enseignement, ils l'auraient rejeté et fui, comme on évite un désert pénible et un vide insupportable.

C'est la raison pour laquelle il ne faut pas nous étonner si la moralité était descendue si bas chez eux, même chez les meilleurs. A qui dois-je comparer les hommes de ce genre ? Oui, à qui ressemblent-ils ? « A ces enfants qui sont assis sur la place publique, et qui se parlant les uns aux autres disent : nous avons joué de la flûte devant vous, et vous n'avez point dansé ; nous avons poussé des lamentations, et vous n'avez point pleuré (1) ». Tels étaient les Anciens. Mais pourrais-je dire sans blesser la vérité, que notre génération actuelle suit une voie différente ?

(1) Luc., VII, 31.

Tout autre est le caractère de l'esprit chrétien, souvent si mal compris et si peu estimé de ses propres enfants eux-mêmes. Le chrétien ne méprise ni le monde extérieur, ni aucune des obligations que la vie lui impose. Il ne se pardonnerait jamais qu'un orgueil caché, la paresse ou le manque de charité l'empêchât de descendre en serviteur fidèle, ne fût-ce qu'une seule fois, à la pratique des devoirs de sa vocation, et fut un obstacle pour ne point compatir aux misères de ses frères avec une charité effective. Le chrétien ne doit négliger aucun des domaines que l'homme est obligé de cultiver. En outre, de nouveaux lui sont ouverts ; dans tous, il doit se montrer meilleur que les païens et faire honneur à son nom. Il doit servir l'Etat aussi fidèlement que le Romain, diriger la famille encore mieux que le Grec, et pratiquer, dans la sphère la plus vaste possible, la charité envers le prochain, cette vertu dont l'antiquité n'a même pas eu le pressentiment. Et dans la fidélité à tous ses devoirs, il lui est encore permis de songer à l'embellissement de son existence par les plaisirs qui ne sont point condamnés. Car le sentiment chrétien n'empêche nullement d'apprécier la vie comme il convient en toute vérité, de même qu'une agréable jouissance du monde sensible, les récréations, le plaisir, pris dans une proportion modérée, donnent de la force à l'âme pour mieux accomplir la tâche de sa perfection morale. Mais il doit agir d'une autre manière que les enfants du monde. Ce ne sont pas les choses en elle-mêmes, qui forment la différence entre ceux-ci et les enfants de Dieu, mais la manière dont elles sont faites et l'esprit qui préside à leur accomplissement.

Si nous interrogeons les Anciens sur ce qu'ils ont fait en s'imposant de si grands sacrifices pour le bien commun, ils ne laissent pas longtemps subsister notre doute. Nous avons, nous disent-ils, servi l'honneur, l'utilité ou la nécessité. Et ceux qui, au mépris de tout motif religieux, s'imaginent trouver aujourd'hui une morale nou-

velle et plus élevée que la morale chrétienne, partagent cet avis. Tous les motifs qu'ils invoquent sont pris en dehors de l'homme. Si nous demandons au chrétien la raison pour laquelle il travaille, il n'en a qu'une qu'il donne partout : c'est la conscience. Il sert l'État par devoir de conscience. Il travaille à ses affaires par devoir de conscience. Il se soumet à l'obéissance par devoir de conscience. Même quand il veut se récréer et goûter un plaisir, il interroge sa conscience. L'impulsion, qui le détermine à agir, lui vient non pas de l'extérieur, mais de son intérieur. C'est son intérieur qui règle, modère et dirige toute son activité. Le but qu'il poursuit dans tout son travail est toujours en lui. La conscience lui dit jusqu'où il peut aller, la limite où il faut s'arrêter, le point vers lequel il doit diriger les efforts de son activité. Quand il cherche aussi sans arrière-pensée le bien de sa patrie, de son entourage, de sa famille, il n'a qu'un but : faire son devoir, servir Dieu et le monde selon les exigences de sa conscience. Dans tout travail, le royaume de Dieu est en lui. De ce royaume de Dieu, qu'il sait garder en lui, provient tout ce qu'il fait. Affermir ce royaume en lui est l'intention première qui domine toutes ses œuvres. C'est pourquoi, il ne se noie jamais dans le travail, si considérable et si pressant soit-il. Dans tous ses soucis, dans toutes ses peines, il a toujours une place libre dans son intérieur pour s'y retirer, pour faire trêve à la dissipation, pour renouveler son courage, pour retremper ses forces affaiblies, et pour recommencer, rajeuni qu'il est, l'ancien et pénible labeur avec une nouvelle joie et une nouvelle ardeur. C'est pourquoi tout le travail, qu'il fait à l'extérieur, n'apporte aucun dommage à son intérieur. Au contraire, la vie de son âme se fortifie par l'activité extérieure. Sans aucun doute, c'est encore dans l'intime de son cœur, qu'il puise toute sa force et tout son enthousiasme, pour cette activité extérieure. Plus le royaume de Dieu s'édifie en lui, plus il y trouve un moyen inépuisable de s'é-

tendre au dehors. C'est ici que l'intérieur et l'extérieur sont profondément unis. Mais l'extérieur vit et reçoit sa vie de l'intérieur. Et il doit en être ainsi, car c'est l'esprit qui donne la vie au corps.

10. — Vide de la vie extérieure, plénitude et richesse de la vie intérieure.

Jadis, ce monde intérieur était comme un jardin de délices fermé, et accessible seulement à un petit nombre d'esprits choisis, qui n'y séjournèrent cependant jamais comme chez eux et en pays connu. Maintenant, le chrétien le moins instruit est en état de pouvoir connaître le monde intérieur qu'il porte en lui ; et l'enfant qui est élevé dans le Christianisme est déjà bien supérieur aux sages de l'antiquité. Car, quel est le penseur de l'ancien monde, qui connut son propre cœur au point d'être convaincu de la convenance d'une vie qui doit le placer au-dessus des agissements du monde, comme le fait le chrétien le plus simple qui connaît et pratique sa foi ? Pour l'homme du monde, et malheureusement dans ce nombre il faut compter beaucoup de personnages instruits et même de savants, rentrer ainsi en soi-même serait un ennui mortel, ne fût-ce que pour un quart d'heure. Et nos servantes chrétiennes se réjouissent toute la semaine de la soirée du dimanche, où elles ont accordé quelques heures à leurs âmes au lieu de faire une promenade. Pour elles le ciel est sur la terre. Elles ont tant à faire avec leur intérieur, que les courts instants qu'elles y consacrent s'évanouissent trop vite.

Voilà donc un nouveau monde, un nouveau champ de travail ouvert à l'homme. Dans ce champ chacun est soi-même son jardinier et son artiste. Jamais on ne confie un jardin qui produit des fruits magnifiques à un jardinier, à moins qu'il n'en prenne grand soin. Jamais artiste n'aura créé plus beau chef-d'œuvre que notre intérieur, si nous mettons toute notre attention à l'embellir. Dans ce domaine, chacun est un prétendant de noble race. Aucune puissance terrestre ne peut y pénétrer contre sa volonté, et fouler, malgré celle-ci, ce sol inviolable et saint. Ici, chacun, s'il le veut, domine en

prince et en roi. Pour cela, il n'a besoin que de serrer fortement les rênes à la sensualité, aux bas instincts, et aux entraînements du cœur. A ces conditions, il n'est pas de roi qui règne sur un empire aussi riche et aussi saint. Dans ce sanctuaire, chacun est son propre grand-prêtre, qui entretient, sur l'autel du cœur, le sacrifice éternel de la prière et de la charité, du dévouement et de la pratique des vertus ; et l'âme, embellie par ce travail de purification, vole à la rencontre de la sainteté infinie.

Ici, nous avons trouvé le centre de vie morale, dans lequel toute notre activité, quelle qu'elle puisse être, doit puiser lumière et chaleur, force et dignité. Ici, nous pouvons dire en toute vérité, que nous avons appris à connaître la nature de l'homme tout entière. Et, si nous commencions seulement à cultiver sérieusement ce royaume en nous, nous reconnaîtrions bientôt quelle plénitude de force et de paix il cache en lui-même.

L'esthète Vischer s'étonne de ce que les Saints du moyen-âge se présentent toujours à nous, la tête penchée sur le côté : attitude que nous leur connaissons tous. Il pense que cela provient de ce que leur centre de gravité était en dehors d'eux (1).

Mais il se trompe. La raison, pour laquelle ces saints portent la tête ainsi, est la même que celle qui fait courber les épis. Ce n'est point parce que le centre de leurs pensées et de leurs sentiments est placé en dehors d'eux, mais parce qu'ils sentent en eux une telle plénitude de vie qu'ils ne peuvent plus la contenir. Ils voudraient faire participer le monde à cet écoulement de sainteté dont ils jouissent ; et c'est pourquoi il laissent tomber leur tête sur l'épaule. Le séraphique mendiant d'Assise et la vierge de Lima, pouvaient si peu dissimuler cette surabondance de vie qui existait en eux, qu'ils auraient voulu faire passer leur amour et leurs transports de joie

(1) Vischer, *Æsthetik*, III, 486 sq.

aux loups et aux oiseaux. C'était cet excès de ferveur qui forçait Paul de la Croix et Magdeleine de Pazzi à tempérer avec de l'eau glacée les flammes intolérables qui dévoraient leur cœur. C'est lui qui pénétrait la poitrine de Philippe de Néri, lui qui perçait le cœur de Thérèse d'une flèche ardente, et qui obligeait le grand Apôtre à pousser ce cri de douleur : « la charité me presse, ma bouche est ouverte, mon cœur s'est dilaté » (1).

C'est ainsi qu'à chaque instant se renouvellent, dans celui qui le veut, les anciens jours des miracles. Si je laisse mon cœur jouir de tous les biens qui sont en dehors de moi, il reste vide et sans consolations. C'est facile à concevoir ; ni la terre, ni le monde tout entier ne peuvent le remplir ; il est trop grand, il a une origine trop noble pour cela. Mais à peine ai-je commencé à vivre en moi, que ce cœur insatiable est satisfait à l'instant, et qu'il déborde de richesses spirituelles. Je ne puis plus me contenir en moi-même, il me semble que tout le monde doive participer à cette plénitude que je possède. Alors, celui, dont la vie n'avait été jusque là qu'un désert, est dans l'abondance; celui qui était pauvre est devenu riche; celui qui était esclave est devenu maître. Il trouve tout cela à partir du moment où il a compris ce mot : « Le royaume de Dieu est en vous » (2).

(1) II Cor., V, 14; VI,11, 12.
(2) Luc, XVII, 21.

Impuissance dans laquelle se trouvait l'antiquité de guérir, par ses propres forces, les faiblesses dont elle souffrait.

Dans quelle mesure le culte et ce qui appartient à l'idée de Religion ont-ils pu exercer une influence bienfaisante sur la moralité des Anciens? C'est là une question que nous ne pouvons qu'effleurer ici, et dont la réponse exacte et précise sera traitée dans un autre endroit. Pour le moment, voici ce à quoi nous nous bornerons. C'est un fait clair et indéniable, que la Religion des Grecs, considérée simplement comme Religion naturelle dans son essence et dans son origine, contenait non seulement beaucoup d'éléments qui étaient immoraux au sens négatif, c'est-à-dire qui ne reposaient pas sur une base morale ; mais elle renfermait aussi des éléments qui pouvaient et devaient favoriser l'immoralité d'une manière positive.

Cependant, il ne faut pas méconnaître que chez les Grecs, il y avait une foi très vivante en cette vérité, que, sous tous rapports, l'homme dépendait d'êtres plus élevés, dont l'autorité, alors même qu'elle n'était pas considérée comme répondant à la sublimité morale de leur situation, et à l'idée de la Sainteté divine, n'en était pas moins un gouvernement juste, moral, et réglé par la sagesse, la justice et la bonté. Les dieux étaient semblables aux hommes et par conséquent imparfaits; mais ils étaient divins à différents degrés. S'ils n'agissaient pas toujours d'après des motifs moraux et vraiment divins, ce n'était que des exceptions à la règle, des perturbations isolées et passagères dans leur situation. Même ceux qui s'étaient formés l'idée la moins noble de

ces divinités, n'étaient pas les moins convaincus que leurs rapports avec le monde et l'humanité avaient pour fondements la sagesse, la justice et la bonté, et qu'on ne pouvait participer à leurs faveurs d'une manière durable, si on ne marchait pas devant eux dans le sentiment de la piété, si on ne se conformait pas aux commandements du droit et de la morale qu'ils proclamaient aux hommes, et que ceux-ci portent écrits dans leur cœur. Sans doute, il n'y avait dans l'État aucune doctrine religieuse qui eut la mission publique d'entretenir et d'alimenter une telle croyance. Il n'y avait que des usages qui, pour la plupart, ne reposaient sur aucune idée morale, et qui pour cette raison ne pouvaient favoriser la moralité. Ceux qui voulaient des renseignements sur les dieux et sur les choses divines, devaient s'adresser à ceux qui étaient capables de les leur donner, comme il en est d'ailleurs dans toute autre matière d'enseignement. Or, ils allaient de préférence aux poètes, ou à ceux qui les expliquaient à leurs auditeurs, ou aux anciens docteurs de la sagesse. Si c'est une chose reconnue qu'un grand nombre, parmi ceux-ci, pensaient réellement au sentiment religieux, l'enseignaient, et s'efforçaient de ramener à son véritable point, c'est-à-dire à la crainte de Dieu morale et à la piété, la foi purifiée d'idées captieuses et illusoires, il est aussi très clair qu'en face de ceux-ci, d'autres agissaient d'une façon tout opposée, et, qu'en définitive, tous les efforts des esprits les meilleurs et les plus éclairés, ne purent arrêter la profonde décadence morale du paganisme (1).

La vie des Grecs était extraordinairement riche en actes religieux ; et vus de ce côté, ils méritent d'être appelés un peuple éminemment religieux. Si les mots religieux et moraux étaient synonymes, ils auraient aussi été un peuple éminemment moral ; mais tout en leur reconnaissant un grand nombre d'excellentes qualités mo-

(1) Schœmann, *Griechische Alterthümer*, 1855, I, 113 sq.

rales, leurs admirateurs, même les plus chaleureux, vont difficilement jusqu'à leur adjuger cette épithète sans aucune restriction.

Les esprits éminents qui méritent notre respect par leur grandeur morale, ne sont pas rares parmi eux ; mais le peuple, considéré en bloc, laisse paraître des ombres très obscures en face de côtés resplendissants de lumière, des ombres qui ne nous permettent pas de lui décerner la louange d'une moralité à part. Les manifestations extérieures de vraie vertu et de piété, dont la vue est pour nous une joie et un encouragement, ne nous révèlent dans la vie du peuple, hélas ! que trop de traces d'immoralité et d'impiété. L'égoïsme, l'absence de charité, poussés jusqu'à une haine mortelle et à une inhumanité révoltante, sont des phénomènes, que l'on ne constate que trop souvent soit dans les guerres d'État contre État, soit dans les luttes intérieures qui déchirent les partis. Le manque de loyauté, la tromperie et la ruse se rencontrent non moins fréquemment dans les relations privées que la loyauté et la probité. Enfin, les vices, même les vices contre nature, qui proviennent d'une sensualité sans frein, souillent souvent la vie ; quand même ils ne sont pas approuvés, ils sont au moins tolérés avec une indulgence coupable.

Si malgré tout cela, nous ne refusons pas aux Grecs le nom de peuple religieux, nous ajoutons aussi que leur Religion s'accordait parfaitement avec l'immoralité et que tout au moins elle n'a pas eu la force d'exercer une influence bienfaisante et purificatrice sur la stabilité morale de leur vie. Et cela ne doit pas nous étonner. Leur Religion ne pouvait avoir cette force, parce que dans son origine elle ne fut pas dirigée de ce côté. De plus, elle ne pouvait l'obtenir parce qu'elle ne pouvait renier son origine (1).

Le besoin d'une Religion nouvelle se faisait déjà sen-

(1) Schœmann, *Griechische Alterthümer*, II, 116, sq.

tir dans la diversité des peuples qui composaient le grand empire romain. Avec la disparition de leur indépendance, leurs religions nationales avaient perdu toute leur valeur et toute leur importance intrinsèque. En réalité, le système religieux gréco-romain du peuple dominateur s'était non seulement transplanté ailleurs ; non seulement les autels de Jupiter Capitolin fumaient du Tigre à la Baltique ; mais ce système religieux s'était encore approprié les cultes principaux des autres peuples. Et si tous n'acquirent pas une expansion aussi considérable que les cultes d'Isis et de Mithra, les autels des divinités barbares, dans les provinces isolées, témoignent cependant de la tolérance dont les cultes locaux jouissaient à côté du culte romain. Mais tous en arrivèrent à des formes banales que l'on conservait à cause des fêtes et des réjouissances populaires qui s'y rattachaient.

Une preuve qu'on n'avait pas grande confiance aux anciennes divinités fut la précoce extinction des oracles ; et, l'indifférence relativement aux noms des dieux, démontre que partout c'était seulement une idée de souveraineté et de puissance divine qu'on honorait, une idée telle qu'elle se trouvait originellement à la base des religions de tous ces peuples, mais une idée qui, sous l'influence dela diversité des caractères nationaux, s'était graduellement fractionnée en cette foule de productions polythéistes. Alors on mit tout en œuvre pour ramener ces différents mythes à une idée unique, on voulut les réprésenter sous des formes de divinités, et les unifier en les fondant ensemble. Mais ces étranges tentatives devaient être infructueuses. Que ce soit l'imagination des poètes qui cherche à leur donner une signification symbolique dans des combinaisons accidentelles ; que ce soit le désir d'attribuer à ces anciens mythes, très simples en eux-mêmes, l'importance d'une idée religieuse selon les besoins de la cause, tout cela devait échouer.

Ces efforts panthéistes montrent clairement, comme nous le voyons dans Macrobe et chez les Néoplatoniciens, la tendance d'esprit d'une époque qui incline vers un monothéisme transcendental, et qui s'efforce en vain de trouver satisfaction dans la religion dont elle avait hérité historiquement.

Or, comme le Christianisme suffisait précisément à tous ces besoins, il combla dans l'avenir cette lacune morale que l'ancienne Religion n'avait pas comblée, ou qu'elle avait comblée d'une manière incomplète.

A cette époque, la chose apparait d'une manière d'autant plus évidente que la disparition et le mélange de tous les Etats particuliers, avec leurs mœurs et leurs droits propres, avaient mieux laissé voir l'homme comme individu, en même temps qu'ils avaient enlevé toutes les limites précédemment imposées à son activité, par la nationalité et la voix publique. Si donc le caractère du peuple conquérant fut éminemment propre à régler les relations juridiques extérieures de la vie individuelle d'après des lois conformes à la nature des choses, il laissera l'homme sans ressources relativement aux exigences intérieures de la moralité. C'est ainsi que se justifia avantageusement pour le progrès de l'humanité cette division du droit civil et du droit moral, par la proclamation de la seule valeur personnelle de l'homme, quelle que soit sa situation civile, et par la possibilité accordée aux exigences de la moralité de pénétrer chez des peuples qui s'étaient moqués d'elle jusqu'à ce moment dans les usages sanctionnés par les coutumes publiques.

Cependant, il manquait encore à ce monde intérieur du sentiment moral une législation qui répondit suffisamment au monde constitué juridiquement à l'extérieur.

Il est vrai qu'on avait la philosophie, et on ne peut disconvenir que le nouveau Stoïcisme, qui par quelques côtés tient du Christianisme, comme les Sophistes ont des liens communs avec Socrate, ait cherché à combler

ces besoins, comme le fit le Christianisme, et souvent par les mêmes moyens que lui. Alors parut d'un côté cet isolement vaniteux auquel il convia l'homme au nom des vertus chrétiennes d'humilité et de charité, mais avec lesquelles il est en contradiction directe.

D'un autre côté, il manquait à ces lois morales, prises isolément, la sanction divine capable de donner au Stoïcisme le même caractère positif que celui qu'elle donne au droit humain. De cette façon, il eut été accessible à ceux qui n'étaient pas philosophes, comme il eut été protégé contre les doutes du scepticisme. L'âpreté systématique, dont il avait fait preuve récemment avec Sextus Empiricus, montre suffisamment que l'esprit humain mourait de consomption, comme les différentes formes d'État, et que son cercle d'activité ne pouvait plus se développer, sinon dans un domaine plus élevé : celui de la Révélation. De plus, l'esprit du fondateur avait depuis longtemps quitté cette philosophie. Issue jadis des efforts de l'esprit de l'homme, montant vers la liberté individuelle et vers sa majorité, elle, qui n'avait pu ressusciter cet esprit alors qu'il disparaissait peu à peu, était bien incapable de créer une nouvelle forme à la place de la forme brisée, n'étant elle-même qu'une pure forme. Dégénérant en un dogmatisme extérieur et creux, elle ne put, malgré le nom de philosophie qu'elle portait, résister à une Religion qui non seulement appuyait sa forme et ses dogmes sur une autorité supérieure, mais dont le contenu s'adaptait merveilleusement avec l'esprit régnant.

Tant que la vie de l'individualité avait été en opposition avec le monde extérieur, elle avait eu aux yeux des hommes assez de valeur pour faire à l'idée de liberté les sacrifices réclamés par l'État. Mais lorsque la vie publique eut perdu son importance, quand elle fut devenue une chose vulgaire, c'est alors que dut s'éveiller de nouveau le besoin de se rattacher à quelque chose d'universel, à une idée. Et parce que l'État n'offrait rien de

semblable, on sentit la nécessité d'une Religion qui, reconnaissant complètement la dignité individuelle de l'homme et la sanction divine qui préside à cette dignité, ouvrit les yeux vers une fin plus élevée, à la participation de laquelle l'homme trouverait sa propre dignité, puisqu'il s'était dégagé des chaînes de l'idée de l'ancien État. La bourgeoisie universelle du Stoïcien ne reposait que sur sa tête ; elle était incomplète et ne s'occupait pas des autres ; l'empire universel de Rome faisait pareillement de l'homme le serviteur absolu d'un autre homme. Il n'y avait qu'une Religion universelle, une république spirituelle, fondée sur l'égalité de tous devant Dieu, et sur le commandement de la charité mutuelle, qui put suffire au besoin moral de se rendre indépendant du monde extérieur ; lequel commençait à se manifester d'une manière irrésistible.

De même qu'à l'extérieur on sentait la nécessité d'un état universel comme corps, de même on éprouvait le besoin d'ue Religion comme âme de ce corps. Or, seul le Christianisme pouvait offrir un point de ralliement comme l'exigeait d'un côté la puissance de la conscience individuelle, et le sentiment de la faiblesse individuelle de l'autre. La doctrine de la rémission des péchés, le dogme de l'immortalité de l'âme, comblèrent d'un seul coup tous les désirs qui s'étaient manifestés dans l'usage toujours croissant des mystères, dans les expiations les plus variées aussi bien que dans tout le mysticisme de l'époque précédente. Ils donnèrent pareillement aux partisans du Christianisme toute la force d'immolation sur laquelle les républiques de l'antiquité avaient étayé leur grandeur.

Ainsi s'explique comment, après la fusion du monde civilisé tout entier, le même esprit et les mêmes nécessités pénétrant tous les peuples, le Christianisme put obtenir en moins de trois siècles un développement si magnifique.

Ce qui contribua sans doute à ce résultat, ce fut la

dispersion des Juifs après la ruine de leur capitale, et les fréquents changements de troupes par lesquels tant d'usages de la religion orientale avaient été transplantés en Occident ; mais rien n'enracina ces idées aussi rapidement que le Christianisme, lui qui ne possédait d'autre sol que celui du cœur de l'homme. Il fut accueilli avec empressement dans les sphères les plus basses et en particulier par les esclaves, qu'il dédommageait de toutes les humiliations de la vie par l'égalité dans la communauté; par les savants et les érudits, auxquels il ouvrait des horizons nouveaux en leur fournissant une nouvelle matière d'étude ; par le grand monde auquel il assurait la tranquillité qu'il avait en vain cherchée jusque là dans les expiations et dans les consécrations des autres religions orientales. Mais il le fut plus particulièrement pour la femme chez laquelle il pénétra par la douceur et la délicatesse de ses doctrines, et par qui il fut communiqué aux générations suivantes au moyen de l'éducation maternelle (1).

(1) Hermann, *Culturgesch. der Griechen und Rœmer*, II, 188 sq.

QUINZIÈME CONFÉRENCE

L'ORDRE DE LA JUSTE MESURE.

1. — On peut agir de même sans faire la même chose. La preuve en est qu'il existe des passages analogues dans la doctrine des anciens philosophes païens et dans celle du Christianisme. — 2. Là où la doctrine chrétienne et la sagesse du monde se rencontrent, la première l'emporte le plus souvent sur la seconde. — 3. Il n'y a qu'une seule morale générale pour toutes les relations de la vie. — 4. La doctrine du Juste Milieu n'a pas été empruntée à l'Ethique païenne. — 5. Le sentiment que les Grecs avaient de la beauté et de la proportion est aussi une propriété de l'esprit chrétien. — 6. Frivolité et étroitesse des rationalismes allemand et chinois. — 7. Hédonisme, Juste Milieu, Utilitarisme. — 8. Triple point de vue auquel il faut se placer pour déterminer le Juste Milieu. — 9. Difficulté de le tenir. — 10. Combien nécessaire et sublime est la vertu de prudence. — 11. L'ordre de la juste mesure. — 12. Beauté et charme irrésistible de la vertu bien proportionnée.

1.— On peut agir de même sans faire la même chose. La preuve en est qu'il existe des passages analogues dans la doctrine des anciens philosophes païens et dans celle du Christianisme.

Au siècle précédent, on se faisait fréquemment un plaisir d'attaquer le Christianisme ainsi : On opposait à un certain nombre de principes chrétiens des sentences analogues tirées des écrivains païens, afin de démontrer par là que la doctrine de l'Église ne contenait absolument rien qui put nous révéler en elle une origine surhumaine. Un certain nombre d'adversaires ont renouvelé tout récemment ce mode de combat qui est cependant suranné. Dans leur foi naïve, ils croient parfois avoir entrepris une œuvre complètement nouvelle, impossible à des époques antérieures, où l'ignorance de l'histoire était trop considérable. A ces combattants, s'est uni, dans les derniers jours de sa vie, le vieil ennemi du Christ, Bruno Bauer.

L'enfant terrible de l'incrédulité contemporaine a écrit dans ce but un livre tout entier : « Le Christ et les Césars ». Les lauriers, facilement moissonnés par d'autres écrivains, ne lui laissent point de repos. Si ceux-ci ac-

quièrent de la gloire en prétendant que le Christianisme n'est autre chose que le résultat nécessaire et naturel de la civilisation grecque, traduite dans la vie par les Romains ; que sa doctrine est une simple imitation de la philosophie stoïcienne (1) ; que Christianisme et philosophie stoïcienne des derniers temps ne sont que deux plantes sorties du même sol (2) ; lui croit en finir facilement avec un adversaire détesté. Il pense se faire un nom. Plein de cette espérance, il fait du Sauveur et du César romain les produits d'une seule et même force ; et, comme il s'exprime lui-même dans un jeu de mots spirituel mais qui n'a pas grand sens : il fait du juge du monde le frère ennemi mais victorieux du dominateur du monde (3).

Donnons quelques exemples pour montrer comment on applique un procédé si peu délicat, pourvu que le but soit atteint. Parmi les différentes preuves que Saint Paul a sans aucun doute copié Senèque, Bauer produit l'exhortation de la « première à Timothée » dans laquelle l'Apôtre recommande à son disciple, souffrant d'une maladie d'estomac, de ne pas boire uniquement de l'eau, mais de temps en temps aussi un peu de vin. Or voilà que Sénèque, dans un de ces moments de faiblesse auxquels personne n'échappe, dit justement qu'il est permis au sage pour se détendre un peu, et pour chasser ses idées noires, d'aller jusqu'à s'enivrer légèrement. Or, c'est là un témoignage irréfutable pour l'affirmation de notre savant berlinois. Où Paul, où le Christianisme auraient-ils pu emprunter leur doctrine ailleurs que chez Sénèque ou dans l'enseignement donné au Portique ? (4).

Un fidèle compagnon de Bauer, imbu des mêmes sentiments, Havet, de Paris, dirige à la même fin la même

(1) Engelhardt, *Das Christenthum Justin des Martyrs*, 480.
(2) Hausrath, *Neutestamentl. Zeitgeschichte*, IV, 302.
(3) Br. Bauer, *Christus und die Cæsaren*, 1, 2.
(4) Br. Bauer, *Christus und die Cæsaren*, 1, 2, p. 64.

preuve, et de la même manière. Son cœur incrédule ne peut tolérer que le chrétien considère comme une chose extraordinaire l'acte du Maître qui, dévoré par une soif brûlante, dans son agonie douloureuse, environné d'ennemis furieux qui empoisonnaient d'une dérision amère ses derniers moments, leva vers le ciel son regard défaillant et fit entendre cette prière : « pardonnez-leur, par ce qu'ils ne savent ce qu'ils font ». Qu'y a-t-il d'extraordinaire là dedans ? dit-il. C'est le langage conforme à l'esprit de l'époque, le langage qu'employaient les Stoïciens. Sénèque lui aussi parle de même. Environné d'esclaves tremblants, plongé dans la jouissance de tous les biens terrestres, il s'assied dans sa villa ; et de là contemple les misérables agissements du monde. Il ne voit que voleurs, hypocrites, ambitieux ; à personne il ne laisse la gloire d'être honnête homme. Malgré cela, il ne s'irrite contre personne, mais il s'encourage à un superbe mépris de l'humanité souffrante par ces mots : « Pardonnez-leur, ce sont de véritables fous (1) ». N'est-ce pas là tout à fait la même chose ? dit Havet (2). Un tel langage est trop ridicule pour qu'on puisse même lui donner le nom de ridicule. Mais nous pouvons bien dire que si on n'emploie pas d'une façon plus exacte ce qu'on est convenu de nommer preuve, on finira par tout prouver.

Laissons donc de telles mesquineries, et venons au fait. Il est impossible de révoquer en doute qu'un grand nombre de principes de la morale chrétienne peuvent être placés à côté de toute une série de maximes tirées des anciens poètes et philosophes, avec lesquelles ils ont des analogies. Dans les premiers temps du moyen-âge qui furent marqués d'une préférence si passionnée pour les anciens classiques, cette opposition fut poussée jusqu'à l'excès, comme on peut s'en rendre suffisamment compte, quand même on ne connaîtrait que très peu

(1) Seneca, *Benef.*, 5, 17.
(2) Havet, *Le Christianisme et ses origines*, (2) I, 177.

les ouvrages des écrivains de ce temps. On les compila pour donner, même aux moins lettrés, la possibilité de faire un peu les fanfarons en citant quelques passages de l'antiquité. Cette manie s'afficha aussi dans les livres de piété, les sermons, jusque dans les lettres d'amitié, et cela d'une manière qui flatte un peu notre sentiment. Au seizième et au dix-septième siècle, les moralistes catholiques et les exégètes furent souvent pris de cette passion ; et c'est ainsi que les incrédules du dix-huitième siècle eurent beau jeu quand ils voulurent tourner cette fantaisie contre le Christianisme : les savants chrétiens leur avaient préparé le travail plus que suffisamment.

Mais qu'avait-on à gagner avec une telle érudition? Que de surprises peut ménager le sens littéral de deux textes séparés de leur contexte? Que de fois, considérés chacun au point de vue où s'est placé leur auteur, ils n'ont absolument rien de commun entre eux !

Quelques exemples nous en donneront la preuve : Strauss a certes raison de dire que le Christianisme recommande la douceur envers tous les hommes. Puis il ajoute que le Bouddhisme agit de même et mieux encore, car il a recommandé la pitié envers tous les êtres vivants bien longtemps avant le Christianisme, au moins cinq siècles avant l'ère chrétienne (1). Mais le Chrétien s'applique à pratiquer la douceur envers son prochain, par amour pour celui-ci, et par ce qu'il est destiné à la même félicité que lui. Le Bouddhiste, pour qui l'existence personnelle est chose mauvaise et injuste, la vie, le plus grand des malheurs, si toutefois elle n'est pas un crime, et à qui une vie plus élevée et éternelle est complètement inconnue, considère la vie d'un chacun comme la sienne propre, c'est-à-dire comme un désert sans fin. C'est la raison pour laquelle il ne lui témoigne aucun amour, mais uniquement de la compassion. Pour lui,

(1) Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, 83.

l'animal a autant de dignité que son être personnel ; c'est pourquoi il le ménage et irait même jusqu'à se déchirer la poitrine pour ranimer de son sang la tigresse expirante : de cette façon ils se trouvent soulagés tous deux (1). Strauss soulève encore cette autre question, que non seulement le Christianisme a donné à tous les hommes le nom de frères, parce qu'ils ont Dieu pour Père ; mais Epictète, dit-il, l'a fait aussi. Cependant, autre chose est que le Chrétien sache qu'il est le frère du Fils unique de Dieu, et autre chose est que le païen appelle Dieu son Père, à peu près dans le même sens que nous donnons au Rhin le titre de père et à la terre celui de mère. Autre chose est aussi que les Stoïciens panthéistes parlent du père Jupiter. Ceux-ci eurent souvent sur les lèvres cette parole que : tous les hommes doivent être frères et égaux entre eux. Or c'est ce qui eut lieu, lorsque la domination universelle de l'empire romain réduisit en poudre non seulement l'indépendance des provinces, mais aussi l'indépendance de toute personnalité, alors que depuis longtemps déjà l'orgueilleux citoyen de la capitale du monde avait appris à l'Espagnol, au Gaulois et à l'Africain couronné à se prosterner dans la poussière. Ce fut à peu près la même chose que pour le Chinois qui voit des égaux dans tous les hommes, à l'exception du fils du Ciel. Pour le citoyen romain, tous sont semblables, non point par ce que tous ont une dignité égale à lui, mais parce que tous valent très peu de chose, parce que tous sont également des grains de poussière sans liberté et sans volonté, qui forment un immense état (2). Il est évident que cette doctrine n'a rien de commun avec la charité chrétienne, alors même que les expressions paraissent être identiques.

2.— Là où la doctrine chrétienne et la sagesse du monde se rencontrent, la première l'emporte le plus

Si donc, la similitude des expressions est indéniable dans nombre de cas, pourquoi serait-ce au désavantage

(1) Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, II, 576 sq., 582.
(2) Wuttke, II, 151.

du Christianisme? Car, ou bien il a simplement emprunté cette pensée à la Religion naturelle, et le fait s'est présenté des centaines de fois ; alors il ne réclame pas la vérité en question comme sa propriété surnaturelle et personnelle, mais seulement comme un élément de la connaissance commune à tous les hommes, laquelle les oblige tous par nature et par raison. Ou bien il l'a produite par lui-même d'une manière aussi indépendante que l'aurait fait un poète ou un philosophe ; alors, il n'y aurait en cela qu'une preuve en faveur de ce principe dont nous nous glorifions avec un juste orgueil : que le Christianisme prend pour point de départ la vérité naturelle et qu'il est la vraie Religion de l'humanité.

souvent sur la seconde.

Dans aucun cas ne se trouvera affaibli l'enseignement de la doctrine chrétienne, à savoir : que le Christianisme se trouve déjà dans la sagesse naturelle. Mais ce sera une double condamnation pour les incrédules qui s'opposent au Christianisme, et qui ne veulent pas se soumettre à la raison et à l'expérience naturelle, uniquement parce qu'ils ne veulent pas être les sujets de la foi surnaturelle. S'ils cherchaient la vérité sans prévention et avec sincérité, ils la trouveraient partout, où elle s'offre à eux. L'ami de la vérité ne s'inquiète que de la vérité, et n'apporte aucune attention au nom de celui qui la lui proclame. Cependant, s'il veut aller plus loin, et se renseigner plus amplement sur ce chapitre, il trouvera chaque fois, après un examen sincère, que, même dans les sujets sur lesquels la philosophie et le Christianisme semblent tenir le même langage, ce dernier parle beaucoup plus clairement, donne aux mêmes mots un sens meilleur, tandis que la sagesse du monde cache souvent sous une expression juste en elle-même de sérieuses erreurs, qui apparaissent dans le commentaire.

Ceci trouvera sa confirmation, tout à l'heure, à mesure que nous poursuivrons notre route. Nous nous som-

3. — Il n'y a qu'une seule morale générale pour tou-

tes les relations de la vie. mes convaincus que toute activité extérieure et publique dirigée vers un but quelconque, vers l'Etat, la société, la famille et la civilisation, doit être un exercice de vertu morale personnelle, venant de l'individu, et qu'elle n'a de valeur qu'autant qu'elle sort de la conscience propre de chacun.

Quel que soit donc l'objet sur lequel s'exerce l'activité : art, science, vie domestique et civile, on ne peut donner à cette activité d'autres bases que celles de la vie intérieure propre à chacun. Ceci nous facilite beaucoup la tâche pour donner une exposition des obligations naturelles de l'homme. La morale humanitaire en doit presque désespérer ; car, d'après elle, il n'y a pour ainsi dire pas de morale pour l'homme, mais seulement une somme de préceptes, ou pour mieux dire, une somme de règles de conduite pour les enfants des écoles, pour les diplomates, les artistes, les gens de bien, les serviteurs ; mais ces règles sont différentes pour chacun. Telle convient à quelqu'un, qui n'est d'aucune importance pour un autre. Telle autorise l'homme d'Etat, le sculpteur, l'acteur à produire devant le public des choses qu'elle condamnerait en eux, s'ils se les permettaient comme particuliers. Pour nous, l'homme n'est pas homme seulement à la maison, et comédien au dehors ; mais partout et toujours il est le seul et même homme. C'est pourquoi nous ne connaissons qu'une seule morale pour tous les hommes sans exception, et pour toutes les situations de la vie. La morale chrétienne a été créée pour des hommes, et non pour des comédiens ; pour des hommes complets, et non pour des lambeaux d'hommes.

4.— L'exemple de la doctrine du Juste Milieu n'a pas été emprunté de l'éthique païenne.

Maintenant, si l'homme veut savoir quelles sont les obligations qui lui incombent dans tel cas particulier, il n'a qu'à s'adresser à la loi et à l'autorité, à la raison et à la conscience. Mais, quand même il sait cela, il reste toujours une seconde question : comment accomplir le devoir connu ? Or, ici, nous rencontrons dans la morale

chrétienne, comme dans la morale naturelle, un principe dont l'influence sur la vie morale est considérable. Il s'agit de savoir quelle est la limite où doit s'arrêter l'effort pour parvenir à la vertu. Que le Christianisme ait emprunté cette détermination à la sagesse des Anciens ou non, c'est, d'après ce que nous avons dit plus haut, chose complètement indifférente. Le point important est, qu'ici comme ailleurs, l'harmonie entre la doctrine naturelle et la doctrine chrétienne est notoire. Cependant il est hors de doute que cette dernière ne tient pas ce principe de la philosophie grecque. Elle l'a reçu de l'Ancien Testament, dans lequel on lit déjà ces paroles : « Ne soyez pas plus sage qu'il n'est nécessaire, de peur que vous n'en deveniez stupide (1) ». « Ne tournez ni à droite ni à gauche (2) ». « Mettez des bornes à votre prudence (3) ». C'est là certainement que l'Apôtre a puisé, si toutefois il a puisé quelque part, quand il nous adresse cette exhortation : « Je dis donc à tous ceux qui sont parmi vous de ne point être sages plus qu'il ne convient ; mais de l'être avec modération (4) ». Comme on le voit, cette conception de la vertu est la même que celle qu'Aristote a formulée dans ses préceptes bien connus : « la vertu ou le juste fonctionnement de l'activité qui est propre à l'homme, consiste en ce qu'il évite également le trop et le trop peu, et qu'il sache se tenir dans un juste milieu. C'est toujours là où tel ou tel tourne à gauche ou à droite que commence la faute (5) ». L'expression généralement adoptée depuis ce temps, et rappelant un peu la géométrie par sa rigueur, a été sans aucun doute introduite par Aristote. En fait Platon lui aussi l'approuva. Pour lui, la vertu n'est autre chose que la bonne constitution, la santé, l'ordre intérieur et l'harmonie de l'âme. Si la vertu a pris naissance d'une façon telle quelle, et qu'elle ne soit qu'un compromis

(1) Eccl., VII, 17. — (2) Prov., IV, 27.
(3) Prov., XXIII, 4. — (4) Rom., XII, 3.
(5) Aristot., *Ethic.*, 2, 6 (5), 6 sq.

des différentes passions entre elles, alors elle est imaginaire et fausse.

Donc, conclut-il, la véritable vertu consiste à se purifier des passions le plus possible, et à mettre de côté, dans la pratique du bien, toute intempérance et toute exagération (1). Bref, si la teneur littérale de la doctrine aristotélicienne ne se trouve pas partout, elle existe cependant comme base dans la nature de toute bonne philosophie, et généralement de toute sagesse de vie fondée sur la raison ; de sorte qu'Horace n'a fait qu'exprimer l'opinion générale, et laisser parler le bon sens en face des exagérations stoïciennes, lorsqu'il a écrit ces vers : « Il est en toutes choses un juste milieu et des limites tracées, au delà et en deça desquelles ne peut se trouver la raison (2) ».

5.— Le sentiment que les Grecs avaient de la beauté et de la proportion est aussi une particularité de l'esprit chrétien.

Nous connaissons l'admiration sans limites professée pour l'ancienne Grèce. Partout, nous ne le savons déjà que trop, elle prend une attitude hostile à l'endroit du Christianisme, et veut lui barrer le chemin. Il va donc sans dire que nous devions la rencontrer ici de nouveau. En fait, quand l'Humanisme considère cette idée de la vertu comme une chose purement et exclusivement hellénique, quand il trouve en elle une nouvelle preuve de ce que l'esprit artistique des Grecs savait unir la proportion extérieure et l'harmonie extérieure non seulement dans l'art et dans la vie publique, mais même dans les efforts moraux, c'est une manie qui lui est propre. Il faut qu'il attribue aux Grecs tout ce qui renferme quelque bonté ou quelque beauté ! Or, nous avons déjà vu que la doctrine de la Révélation, contenue dans l'Ancien Testament et certainement indépendante des modèles grecs, peut revendiquer cet honneur.

De même, les docteurs chrétiens sont pénétrés si vivement de la doctrine platonicienne, sur la nécessité du

(1) Plato, *Phœdo* ; 69, *b*, *c*. *Rep.*, 4, 8, p. 430, *e* ; 4, 16, p. 442, *c*, *d* ; 9, 11, p. 586, *d*.
(2) Horat., *Sat.*, 1, 1, 106.

beau et de la proportion, que pour eux tout manque de proportion et toute exagération est une maladie de l'âme. Shaftesbury a jadis exprimé cette pensée : que la vie de chacun devait devenir un chef-d'œuvre. Ce à quoi Mandeville répond qu'un lord si riche, possédant une culture aussi fine que lord Shaftesbury, et pouvant si facilement embellir son existence au point de vue artistique, était bien dans les conditions voulues pour émettre une telle doctrine. Mais, le pauvre lui, que devait-il faire pour le réaliser ? Malgré cela, le lord hostile au Christianisme n'a fait que poser une exigence que le Christianisme réclame à chacun de ses adhérents. Oui, c'est tout à fait juste. Nous devons transformer notre vie en chef-d'œuvre; mais que personne ne voie, dans ces paroles, des acquisitions de tableaux, des visites au théâtre, des concerts, des études de poètes. Il s'agit ici de tout autre chose. Et cette autre chose, le Christianisme en fait une obligation et un précepte à tous ses adeptes, quels qu'ils soient, riches ou pauvres, qu'ils possèdent peu ou beaucoup l'intelligence de l'art.

Ce précepte n'est pas une invention de la civilisation moderne. Nos vieux saints enseignaient déjà que la vie de tous les hommes doit être une image artistique. Gardons-nous néanmoins de citer le témoignage des grands docteurs de notre Religion, qui tous expriment cette idée : Grégoire de Nazianze et Ambroise, Augustin et Jérome. On nous dirait qu'ils ont puisé cette idée, avec leur formation classique, dans les écoles grecques et romaines. Mais si nous parcourons l'histoire des moines austères et des religieuses des premiers temps, nous rencontrons aussi parmi eux des hommes et des femmes comme l'abbé Evagrius et sainte Synclétique, qui appuient ce principe de toutes leurs forces. C'est avec une joie particulière, que nous le saluons chez un homme, qui dès ses jeunes années avait fui le tumulte d'Alexandrie, pour se retirer dans la solitude du désert égyptien. La vie qu'il y mena fut si rude qu'à beaucoup elle semblait surhumai-

ne. Nous voulons dire saint Isidore de Péluse, qui, d'après le sentiment général, est le modèle accompli du vieux moine oriental. Celui-ci, je le répète, qui n'était ni un riche lord anglais amateur de l'art, mais un homne rigide et un ascète, écrit à l'évêque Lampétius : « De même que la beauté corporelle consiste dans la juste proportion des membres, de même, le dernier degré de la beauté spirituelle se trouve dans la juste proportion des vertus. Selon la parole de plusieurs sages, les rejetons qui poussent trop à l'extérieur tournent mal. C'est pourquoi, ils ont décrit la vertu comme étant le juste milieu. C'est on ne peut plus exacte, car le sage de l'ancienne alliance a déjà touché cette vérité quand il a dit : ne soyez pas plus sage qu'il n'est nécessaire » (1).

6.—Frivolité et étroitesse des rationalismes allemand et chinois.

Nous avons dit plus haut, qu'il importait d'établir solidement par le contexte le sens de textes synonymes, par lesquels chacun veut démontrer son assertion ; car il en peut résulter souvent que la philosophie naturelle, — alors même qu'elle a déjà exprimé avant le Christianisme un principe dans toute sa teneur littérale, — a connu la vérité d'une manière incomplète et l'a défigurée. Or ceci concerne particulièrement le principe dont nous parlons actuellement. Jusqu'à présent, nous n'avons pour ainsi dire traité aucun point de doctrine, sans découvrir la preuve manifeste, que c'était seulement dans le Christianisme qu'on devait chercher la vérité sans mélange d'erreur et sans difformité. Toujours il y a un écueil ou à droite ou à gauche ; ici c'est l'exagération, là c'est l'affaiblissement de la vérité. Seule l'idée chrétienne a su éviter ces extrêmes ; et il est curieux de voir comme elle a réussi dans la question qui nous concerne actuellement. La doctrine que nous traitons ici, a eu le même sort dans les écoles des maîtres laïques. Il semble qu'ils aient eu le dessein de préparer au Christianisme la gloire d'avoir maintenu le Juste Milieu, même dans la doctrine du Juste Milieu.

(1) Isidor., Pelusiota, l. 3, epist. 131.

On peut, si l'on veut, appeler ce principe la pensée fondamentale de l'Illuminisme allemand, au siècle dernier. Mais conçu ainsi, quel sens a-t-il ? Ces philosophes du monde, que Erdmann dépeint d'une manière si juste et si originale, comme étant des imitations parfaites des sophistes, des éclectiques, des sceptiques, des syncrétistes en particulier, tous ennemis jurés de toute école fermée, qu'ont-ils en vue, sinon la mesure moyenne ? Il la leur faut avant tout et à tout prix. Faire de la foi une eau pure, faire de la morale une soupe au lait pour les enfants, et de la Religion un coussin commode, mettre l'homme sur ses propres pieds, par le moyen de la vertu bourgeoise, si facile à acquérir, et de l'honnêteté, tout en lui enseignant l'habileté pour faire œuvre de tout et tirer profit même d'un mauvais marché, voilà le but le plus élevé auquel aspiraient les représentants de cette philosophie populaire : les Merian, les Lambert, les Sulzer, les Meiners, les Garve, les Nicolaï, les Moyse Mendelsshon, les Maupertuis, les Engel, tous hommes dont la maxime favorite était : Tout, excepté les systèmes ! Tout, mais pas d'extrêmes ! Tout, mais pas de fanatisme ! Tout, mais pas d'exagération ! (1).

Actuellement il est vrai, ce genre de philosophie est mort. Mais dans la vie, là où surtout il s'agit de Religion, il continue d'exister. Tous, nous connaissons ces amateurs du Juste Milieu, comme ils se nomment eux-mêmes, pères, mères, pédagogues, directeurs de l'opinion publique, qui tous ne voient qu'un danger, n'ont qu'une crainte dans l'esprit, quand ils récitent la dernière demande du Pater : l'excès. Il ne leur vient pas même à l'esprit, qu'à côté de l'excès, il peut y avoir aussi le trop peu. Une religion humaine sans superfluités cléricales, une piété du cœur, tranquille, sans ostentation, une morale commode et qui ne coûte rien, voilà qui est plein de valeur à leurs yeux. Ils prétendent même être

(1) Erdmann, *Gesch. der Phil.*, (2) 1870, II, 257, 261, 283.

avec cela des chrétiens bons et pieux. Mais quant à se laisser persuader que l'œuvre extérieure superflue appartient à la Religion chrétienne, ils ne le feront jamais. Ils s'y entendent beaucoup mieux que les prêtres et que les moines fanatiques.

C'est à peu près là aussi ce qui forme le contenu de l'aride philosophie chinoise. Pour elle aussi, c'est dans le Juste Milieu que consiste toute la vertu. Le Juste Milieu doit même exister dans le monde pour le tenir en équilibre. Il est vrai que ce n'est pas une difficulté pour le trouver. L'Evangile parle d'une porte basse et d'une voie étroite. Ce qui signifie que peu arriveront au but. Mais il en est tout autrement avec le rationalisme du Juste Milieu et celui des Chinois. Pris en masse, les hommes sont bons ; et les mauvais ne forment que de rares exceptions. Surtout, point d'exigences exagérées dans ce qu'ils peuvent donner ! Arrière le surcroit ! Rien que de la modération ! Il ne faut ni trop, ni trop peu, ni trop de chaleur ni trop de froid ; il ne faut être ni trop haut ni trop bas ; il ne faut aller ni à droite ni à gauche ; il ne faut ni colère ni joie, ni trop de douleur, ni de gaiété sans mesure ; mais avant tout, pas d'exaltation enthousiaste ! (1).

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que ce Pélagianisme domestique, cette fuite fanatique de tout fanatisme, ait pu corrompre au premier moment plus d'une personne, et que cette corruption soit allée croissante depuis les jours de Wolff et de Voltaire. Cependant, dit avec raison Wuttke : « Si la Chine n'a pas de fanatisme, elle n'a pas d'idéal non plus ; si la Chine n'a aucune exagération, elle n'a pas d'enthousiasme (2) ». Elle ne connaît rien en fait de surérogation religieuse. Or, ce n'est point parce que son peuple est plus intelligent que les autres peuples de la terre, mais c'est parce qu'il n'a rien qui puisse l'enthousiasmer. Jamais il ne s'est

(1) Wuttke, *Gesch. des Heidenthums*, II, 41, p. 124 sq., 127 sq.
(2) *Id.*, II, 116.

élevé au-dessus de la prosaïque vie de boutique, au-dessus d'une fin purement terrestre. Le fanatisme peut seulement prendre naissance là où il y a quelque chose de plus élevé, quelque chose que l'on peut comprendre et saisir. Mais, plus on place ce but loin de la réalité, plus aussi on court le risque d'arriver à une caricature d'enthousiasme. « Sur les rameaux gigantesques de la plus parfaite des religions, les rejetons de l'enthousiasme peuvent atteindre des hauteurs prodigieuses ; dans les landes sablonneuses des Chinois, ils ne donnent que des membres rabougris (1). »

Tout ceci concerne aussi le rationalisme, qui malheureusement, encore aujourd'hui, exerce sa tyrannie dans la vie pratique. En réalité, ce n'est donc pas un pur hasard, que notre rationalisme, au temps de son plus haut épanouissement, ait choisi pour signe distinctif la natte des Chinois. La parenté d'esprit se manifeste aussi à l'extérieur. Des deux côtés le même manque d'idéal, la même horreur de la profondeur et de l'empire sur soi. Tout ce qui est grand et héroïque est décrié comme fanatisme. Et cependant, y a-t-il un pire fanatisme que cette haine contre tout ce qui est noble et élevé ? Oui, le rationalisme est très éloigné de cet excès dans le bien dont nous avons parlé ; mais ce n'est point à cause de sa rationabilité, c'est simplement à cause du vide illimité de son horizon.

Personne ne croira que telle est la signification juste et raisonnable du principe du Juste Milieu. Elle est en réalité complètement étrangère au sens que la doctrine péripatéticienne et la doctrine chrétienne y ont attaché. 7.— Hédonisme, Juste Milieu, Utilitarisme.

Mais il est encore une autre explication de ce principe fondamental, plus opposée à l'idée chrétienne que celle que nous venons de voir. Et, on l'a donnée, quand la discussion a été portée sur la matière que nous traitons.

(1) Wuttke, II, 75.

C'est un érudit, dont le nom a eu un grand retentissement, et dont nous possédons un ouvrage de valeur sur l'histoire des systèmes de morale, qui s'est rendu coupable d'une semblable erreur. C'est l'illustre Bautain, qui, en cette matière, a confondu la doctrine aristotélicienne et la doctrine chrétienne avec l'utilitarisme, et par conséquent a porté sur celles-ci un jugement qui ne pouvait manquer d'une certaine base et d'une certaine justesse (1). Si notre doctrine faisait cause commune avec ce système, elle mériterait d'être blamée et rejetée. Cette tendance a sa racine jusqu'au temps de la grande décadence du monde grec. Son principal représentant fut le disciple de Socrate Aristippe, le fondateur de l'école Cyrénaïque, le père de l'Hédonisme. Il ne connaît qu'un seul mal : « la douleur ou la peine ; qu'un seul bien, le plaisir. La mesure et la domination de soi-même dans la jouissance sont un excellent moyen de prolonger le plaisir et de l'augmenter. Ensuite, il faut une grande prudence pour trouver exactement le temps, les circonstances, les moyens d'augmenter le plaisir. C'est donc le comble de la vraie sagesse, de se modérer dans le plaisir, de désirer, non ce qu'on ne peut atteindre, mais simplement ce qu'on ne possède pas et cela avec réserve, de jouir toujours du moment présent en sachant lui gagner la plus grande mesure possible de plaisir, mais non pas dans une proportion qui soit un obstacle à une jouissance postérieure » (2). Comme on le voit, cette opinion diffère très peu de celle d'Epicure, d'après lequel : « la vertu doit consister dans l'examen strict des genres particuliers de plaisir et de déplaisir, puis dans la préférence à donner à ceux qui sauvegardent le mieux le grand but qui s'appelle la tranquille sérénité du cœur » (3). « Tout excès dans le plaisir épuise bientôt l'homme, ou lui laisse un arrière-goût des plus amers. C'est pourquoi, conclut-il, la prudence exige

(1) Bautain, *La morale de l'Evangile*, 210-226.
(2) Diogen. Laert., 2, 86 sq. — (3) Diogen. Laert., 10, 129 sq.

qu'on se modère dans n'importe quelle jouissance, mais particulièrement dans les jouissances sensuelles ; car, c'est à ce prix seulement, qu'on peut en faire un usage plus long et meilleur » (1).

Une telle philosophie, qui est la philosophie des viveurs les plus raffinés, convient trop bien au sens corrompu du monde pour ne pas recruter des disciples en tout temps, mais surtout aux époques de déchéance morale. Il ne faut donc pas s'étonner que depuis l'épouvantable décadence des mœurs dans le siècle dernier, elle ait maintes fois percé, tantôt sous une forme grossière, tantôt sous une forme plus raffinée. De là est sortie la doctrine si connue du « Juste Milieu », ou du prétendu « intérêt naturel bien compris ». Ses plus illustres docteurs sont Bentham en Angleterre, etBeneke en Allemagne. Selon cette école, la fin de notre activité est « l'utilité ». En d'autres termes, nous devons nous préserver de toute émotion désagréable, et rechercher jusqu'à satiété les sentiments qui nous causent du plaisir.

D'après elle, la vertu est la capacité de produire le plus de bien possible. Or parmi tous les biens, prétend-elle, le plus élevé est « l'utilité ». Par conséquent, l'égoïsme, c'est-à-dire l'aspiration à l'utilité propre est la fin la plus élevée de la vertu. Cependant, si dans son égoïsme illimité, l'homme pensait uniquement à lui-même, il pourrait en ressentir du dommage. C'est pourquoi, pour se modérer avec prudence, il s'agit de peser exactement la perte et le gain, et de se laisser aller au plaisir dans le seul cas où celui-ci a des chances d'être plus grand que le dommage. Peser exactement le maximum du bonheur et le minimum du malheur, accroître dans la plus grande mesure possible ce qui est agréable, diminuer le plus possible ce qui est désagréable, voilà notre tâche. D'où il suit qu'il faut ménager la faculté de

(1) Cicero., *Fin.*, 1, 11, 14 ; *Tuscul.*, 5, 33.

penser, parce qu'il pourrait en résulter de fâcheuses conséquences pour le cerveau ; faire attention quand on donne l'aumône, pour que la fortune ne subisse pas de détriment ; mettre un frein à son ambition de peur de troubler sa tranquillité.

Mais il faut aussi considérer comment l'avantage personnel dépend des autres. On ne doit pas agir injustement envers quelqu'un, parce qu'il pourrait nous nuire à son tour. On doit par contre chercher à favoriser l'avantage d'autrui, parce qu'on peut toujours avoir besoin du service d'un autre. Il va sans dire cependant, que tout cela doit se produire avec le moins de sacrifices possible. C'est ainsi que l'égoïsme conduit tout naturellement à la bienfaisance, à la justice dans la vie ordinaire comme dans la politique, et même à une conduite correcte envers Dieu ; car ceci est le Juste Milieu entre l'indifférence et l'exagération. Nous devons sans doute remplir des devoirs envers lui, autant que cela est nécessaire ; mais il ne faut pas qu'ils exigent de notre part des sacrifices trop considérables (1). Oui, cette doctrine est aussi une doctrine du Juste Milieu ; mais avec elle, la vertu n'est plus possible. C'est une morale pour les hommes honnêtes, qui veulent se procurer à bon marché un beau nom devant le monde. Considérée à ce point de vue, elle ne renferme rien qui soit désagréable. Selon ce principe, personne n'a besoin de penser à se dominer soi-même, à faire un effort sérieux, à s'inquiéter quelle est la véritable bonté, la véritable vertu du cœur. Et malgré cela, il peut facilement sauvegarder l'apparence d'un nom éminent. Il n'a besoin que de deux choses : conserver un certain prestige extérieur, et avoir partout et toujours son avantage en vue ; car, d'après cette philosophie, c'est le succès extérieur qui décide si une action est bonne ou non. Pro-

(1) Bautain, 210-219 ; Stein, *Die pathol. Moralprincipien*, 149 sq. Ahrens, *Rechtsphilosophie* (4) 1852, 47-60. Mohl, *Lit. der Staatswissenschafften*, III, 595, 635.

cure-t-elle de l'utilité ? elle est bonne. N'en procure-t-elle point ? alors, elle est folie et péché. Quelqu'un fait une action, avec une intention droite, après mûre réflexion ; malgré cela, elle tourne à son détriment, lui cause quelque dommage, alors, c'est un fou, il a mal agi. Dans ce cas, l'héroïsme devient un non-sens ; l'immolation personnelle, du fanatisme ; la donation de son bien et de son sang pour une cause noble et sainte, un crime ; le sacrifice, une hypocrisie ; la vertu un simulacre derrière lequel se cache l'égoïsme le plus grossier. C'est d'autant plus triste, que, nous devons l'avouer, nous sommes ici en présence de la prétendue vertu de notre grand monde.

8.— Triple point de vue auquel il faut se placer pour déterminer le Juste Milieu.

D'après tout ce que nous venons de constater, chacun peut voir que notre question n'est pas si facile à résoudre qu'elle le paraît au premier coup d'œil. Elle nous fournit un exemple très instructif, qu'il ne suffit pas d'émettre une formule quelconque, quand même cette formule paraît se comprendre d'elle-même. Des esprits modestes, qui aspirent sincèrement à la vérité, accepteront toujours avec reconnaissance que la doctrine chrétienne leur donne une indication qui leur permette de trouver le vrai sens d'une question.

En ce qui concerne la signification du principe actuellement en question, il veut tout d'abord dire que le bien se trouve entre deux extrêmes. Imaginons-nous d'un côté un audacieux jongleur qui, pour quelques gros sous, expose sa vie avec une témérité qui tient de la folie, et d'un autre côté un personnage douillet qui craint pour sa santé au moindre petit courant d'air, passant dans une église et complètement inoffensif pour des milliers d'autres. Entre les deux, figurons-nous un médecin, que le danger certain de la contagion n'arrête pas d'accomplir son devoir ; alors, il ne faudra pas réfléchir longtemps pour savoir de quel côté se trouve la vertu. Elle est au milieu. Chacun sait quelles vertus tiennent le milieu entre une violation grossière des règles de la

bonne tenue et une affectation maniérée, entre la sentimentalité et l'insensibilité, entre la stupidité d'un esprit émoussé et l'emportement de la colère. C'est chose facile à découvrir que le vrai et le bien se trouvent entre l'élévation et l'abaissement de soi-même, entre la malpropreté et le désir extrême de parure, entre la prodigalité et le désir de trop posséder, entre l'ambition et l'effacement du caractère.

Tant qu'il s'agit seulement de savoir où se trouve la vertu, la réponse n'offre pas beaucoup de difficultés. Mais avec tout cela, la vertu n'est pas encore trouvée. Désormais, deux autres questions se présentent, et ces deux questions ne sont pas faciles à résoudre. Ainsi, quand même je vois un champ placé au milieu de deux autres champs, je ne sais toujours pas à quelle distance il s'étend, où commencent les limites qui le séparent de ceux qui lui sont contigus, et au delà desquelles je ne puis travailler sans violer le droit. Néanmoins, en cherchant exactement, on finira toujours par trouver sans qu'il en coûte trop de peine.

Mais parfois, il se présente des cas où il faut trouver le Juste Milieu entre des limites qui ne sont pas pour toujours immobiles ; et c'est ici, qu'il faut faire preuve de grande prudence et de grande circonspection afin de ne pas nuire ni à soi ni aux autres. Au pilote, chargé de diriger un vaisseau à travers un courant qui change sans cesse, ou bien sur des bancs de sable mouvant ; au cocher, qui doit conduire un attelage, ici le long d'une file de voitures, là, à côté d'une foule houleuse, personne ne peut tracer d'avance, d'une manière fixe, la ligne qu'ils doivent suivre. Ils doivent la trouver eux-mêmes ; et pour cela, ils n'ont pas d'autres moyens que leurs yeux et leur intelligence. Or ces deux cas se retrouvent aussi dans le champ de la moralité. Il y a un domaine d'obligations qui, une fois solidement établi, demeure le même pour toujours ; et cela d'une manière inébranlable. Les limites sont alors fixées des deux côtés, d'une

façon rigoureuse. Dans ce cas, le Juste Milieu se trouve dans la chose elle-même à laquelle se rapporte l'exercice de la vertu. Mais tout exercice de vertu n'a pas pour objet une chose saisissable et immanente. Dans ce cas, le Juste Milieu ne peut être déterminé d'avance ; mais dans chacun des cas qui se [présentent, c'est celui qui a un devoir à remplir qui est obligé de le trouver de lui-même. Et pour le trouver, il n'a pas d'autre moyen à sa disposition que sa perspicacité et sa prudence. De là vient, dit-on, que : « dans un cas le Juste Milieu se trouve dans la nature de la chose, et que dans un autre, il se trouve dans l'intelligence de l'homme » (1).

Là où il s'agit du mien et du tien, du donner et du recevoir, du droit et du devoir, d'engagement et de réciprocité dans cet engagement ; là, où il s'agit, en un mot, des vertus appartenant au domaine de la justice, il n'est pas difficile, la plupart du temps, de dire quand quelqu'un a touché juste, parceque l'objet, ou l'accomplissement de l'acte lui-même, détermine déjà le milieu juste et immobile. Si je dois cent francs à quelqu'un, je sais exactement ce que je dois faire pour satisfaire à la justice. Si j'ai promis à quelqu'un de lui rendre un service, à telle ou telle époque déterminée, l'état des choses me dit lui-même où, dans tel cas, se trouve la faute, où, dans tel autre, se trouve la vraie pratique de la justice. Mais il en est tout autrement, quand je me pose cette question : dans le cas présent, celui-ci n'a-t-il pas péché par prodigalité, celui-là par avarice ? Quiconque redoutera de porter la responsabilité d'un jugement dur, réfléchira avant de donner une réponse par crainte de faire tort à son prochain. Cette manière d'agir, n'était-elle pas une violation des règles de la bonne tenue, un zèle imprudent, de la prétention, de l'orgueil ? Dans ce cas, où s'arrête la circonspection ? où commence la timidité ? Jusqu'où peut aller la charité, la sévérité ? Où

(1) Thomas, 1, 2, q. 64, a. 2.

y a-t-il passion et péché? Quel temps accorder à la jouissance pour ne pas blesser la modération? Où finit le devoir de parler, et le droit de se taire? Autant de questions auxquelles personne ne voudra répondre à la légère. Il dira qu'auparavant, il lui faut connaître exactement les circonstances, examiner la personne de celui qui a agi de cette manière, les personnes avec lesquelles il a agi, qui résoudrait cette question, quand et où il la résoudrait. Après cela, il oserait peut-être se risquer à donner une décision. Car il pourrait parfaitement se faire que cette action, défectueuse dans cent cas donnés, parfaitement juste dans un autre, fut tout à fait condamnable relativement aux personnes en question, en raison des circonstances qui l'entourent, tandis qu'elle serait excusable chez d'autres, placées dans des conditions ordinaires. La pratique de la vertu diffère selon les situations particulières. Autre est celle que nous exigeons de l'officier, autre celle du moine, autre celle d'une dame de condition, autre celle d'une servante, autre celle d'une mère, autre celle d'une jeune fille.

9. — Difficulté de tenir le Juste Milieu.

C'est pourquoi, l'on éprouve une pénible impression, quand on voit cette morale rationaliste d'honnête homme imiter celle des Chinois et jeter un regard orgueilleux sur les prétendues exagérations des chrétiens, comme si rien n'était plus facile à pratiquer que la vertu, à condition toutefois qu'on s'en fasse une juste idée. En agissant ainsi, on a naturellement la sienne en vue ; et de fait, nous croyons volontiers qu'il n'y a rien de bien difficile à pratiquer une vertu telle qu'elle nous a été dépeinte plus haut de la bouche de tous ces philosophes viveurs. Mais malgré cela, nous disons avec assurance, que la vertu n'est pas si facile que cela, et que, dans la pratique du bien, il est difficile de toujours atteindre le point précis. Ne jamais rester au-dessous de notre capacité d'agir ; ne jamais aspirer aller au-delà, voilà une fatigue qui est loin d'être petite. Nous devons agir avec feu et avec zèle, et cependant ne jamais blesser ni la dou-

ceur ni la modestie ; nous devons vaincre tous les obstacles, mais ne pas perdre la tranquillité intérieure, ni la troubler en nous-mêmes ; nous devons être consciencieux sans anxiété, circonspects sans embarras ; nous devons être prudents mais non timides, actifs mais non turbulents. Tranquillité sans négligence, force sans dureté, sérieux sans rudesse, condescendance sans faiblesse, tout cela exige de notre part la juste mesure. Nous devons nous dominer, et il ne nous est pas permis de laisser nos facultés s'endormir ; nous devons nous détacher de tout, et ne rien mépriser ; nous devons servir Dieu et notre âme, et cependant ne pas nous désintéresser de nos devoirs d'ici-bas. En toutes choses nous devons concilier le calme et la raison avec la chaleur et la flamme intérieure, harmoniser ensemble la délicatesse du cœur et la fermeté de la volonté, et, ce qui est le plus difficile de tout, ne jamais laisser troubler notre esprit par de fausses apparences. Or ce danger ne se trouve souvent nulle part plus prochain que là où nous croyons avoir sûrement rencontré le bien. C'est pourquoi, plus une chose nous paraît bonne, plus nous devons l'éprouver scrupuleusement pour que l'apparence du bien ne nous trompe pas et ne rende pas la vertu scandaleuse aux autres. Il est vrai, que par pure aversion pour la vertu, beaucoup parlent de fanatisme, là où tout se trouve dans le meilleur ordre.

Mais malheureusement, on ne peut nier non plus qu'il y ait réellement du fanatisme et de l'exagération qui souvent soulèvent plus de scandales que le mal non déguisé lui-même. Et c'est ce qui a lieu la plupart du temps dans la pratique du bien, quand l'ordre et les proportions convenables ne sont pas observés. Or, « tout cela, dit déjà Aristote, n'est pas très facile et demande de la prévoyance, de l'expérience et de l'application (1) ». Saint Augustin émet la même pensée, mais bien indé-

(1) Aristot., *Ethic.*, 2, 9, 2. 3. Andronic. Rhod., *Paraphr.*, 2. 8.

pendamment du philosophe grec. « De même qu'il n'y a qu'un tireur exercé et attentif qui puisse atteindre le milieu de la cible, dit-il, de même aussi celui-là seul qui est attentif et zélé pourra parvenir au juste milieu et par là même à la vertu. Des gens, que la première chose venue satisfait, peuvent s'illusionner et croire qu'on peut s'endormir et rêver vertu. Mais non, la vraie vertu demande du combat (1) ». Et c'est là une chose qui n'a pas échappé aux Anciens. « La voie de la vertu, dit Hésiode, est baignée de sueur (2) ». Et Simonide chante :

« Selon une vieille parole, la vertu construit son aire
« Sur des hauteurs inaccessibles, sur des rochers escarpés.
« Bien rarement le regard de l'homme y pénètre.
« Tant que la sueur ne sort pas de tous les pores;
« Tant que la peine ne force pas le cœur à gémir,
« Que personne ne se flatte de pouvoir arriver à la vertu (3) ».

Ceux qui parlent constamment des exagérations de la doctrine chrétienne, et du fanatisme de ses partisans, peuvent voir s'ils ont le droit de donner leur avis là où il est question d'efforts sérieux vers la vertu. Il est bien à craindre qu'ils fassent un trop grand abus de ces mots sacrés, et qu'ils confondent avec la vertu le superficiel et la médiocrité. « La vertu, dit déjà Andronicus de Rhodes, est, il est vrai, dans le milieu ; mais toute mesure moyenne ou plutôt toute médiocrité n'est pas vertu (4) ».

10.— Combien nécessaire et sublime est la vertu de prudence.

C'est pour cette raison que, contrairement aux Chinois et aux Rationalistes, Aristote pense aussi « qu'il est difficile de pratiquer la vraie vertu dans chaque cas particulier, et que sans prudence on ne peut y arriver » (5). Tous les docteurs chrétiens sont d'accord sur ce point. Comment se fait-il donc, disent-ils, que dans toute la série des créatures, les difformités et le man-

(1) Augustin, *De quantitate animæ*, 16, 27.
(2) Hesiod., *Opera* 289 (Lehrs.)
(3) Clemens Alex., *Strom.*, 4, 7, 48.
(4) Andronic. Rhod., *Paraphr. Ethic. Nicom.*, 4, 11.
(5) Aristot., *Ethic.*, 2, 6, 15 sq. ; 6, 1, 1 sq.

que d'activité forment l'exception, et que chez l'homme, au contraire, ce soit presque toujours la règle? Ce n'est point, répondent-ils, parce que sa nature est plus mauvaise que celle des autres êtres, mais parce que le succès dépend de son propre travail libre. Or, ce travail libre n'a des chances de réussir qu'à deux conditions : l'application, et surtout une prudente circonspection. Malheureusement, il considère trop peu que son honneur consiste à pouvoir être lui-même la cause de sa propre perfection ; et il cherche à s'affranchir de ses devoirs comme d'un fardeau que lui impose ce témoignage de supériorité. La chose ne manque cependant pas de charme, quand on entend dire à Édouard de Hartmann, au nom de la conscience personnelle de l'époque, que : « l'observation de la juste mesure et du juste milieu est une affaire de goût (1) ». En réalité, ce qui est contenu dans ces paroles, c'est tout simplement la peur de l'effort moral et du travail intellectuel. Pour celui qui trouverait ce jugement trop sévère, nous l'invitons à venir encore une fois avec nous à l'école des Pères du désert, pour notre instruction, peut-être aussi pour notre salutaire confusion.

Un de ces grands moines, l'abbé Moyse, raconte qu'étant tout jeune homme, il assista à un entretien qui avait lieu entre les anciens Pères, chez le grand Antoine, dans la Thébaïde. La conversation portait sur la vertu qui conduit le plus sûrement à la plus haute perfection. Chacun donnait son avis et présentait celle qui lui semblait revêtir cette qualité : le jeûne, la pureté du cœur, le détachement des choses du monde, l'humilité, la charité. Et chacun étayait son opinion de motifs nombreux et importants. Le vénérable saint laissa le calme se faire. Enfin, le dernier il prit la parole. Tout ce que vous venez de dire, leur dit-il, est bon et vrai. Cependant, à quelles folies plusieurs n'ont-ils pas été conduits

(1) Hartmann, *Phœnomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 118.

par un désir exagéré de mortification ! Combien d'autres sont parvenus à une fin désastreuse, par suite de leur irréflexion dans l'accomplissement des œuvres de charité ! Il doit donc y avoir une vertu encore plus élevée que celles que vous venez d'exprimer, une vertu qui préserve des écarts toutes les autres vertus, qui certes sont bonnes en elles-mêmes. Or celle-ci est le don d'une discrétion raisonnable. Il n'y a que lui qui nous enseigne à marcher dans le chemin royal, en évitant les écueils qui le bordent ; lui seul peut empêcher quelqu'un de s'élever au-dessus de la juste proportion par excès de zèle, ou de s'endormir dans une mollesse nonchalante. Il est cet œil qui nous éclaire, et dont il est dit dans l'Évangile, « qu'il éclairera tout notre corps si lui-même est lumineux (1) ». Il est ce que l'Écriture a en vue dans ces paroles : « La maison se bâtira par la sagesse, et s'affermira par la prudence (2) ». Mais Antoine pensait que cette doctrine, semblable à la forte nourriture dont parle l'Apôtre, convient seulement aux natures parfaites et généreuses, ou à ces natures qui, bien qu'elles soient faibles, sont devenues énergiques par l'exercice et par une activité dans laquelle elles ont déployé tous leurs efforts (3).

A la suite de ce discours, dit Moyse, tous ceux qui étaient présents convinrent que la prudence était nécessaire à chacun, parce que c'était par elle seulement que les autres vertus pouvaient croître en sécurité et demeurer d'une manière permanente » (4). Tous pensèrent donc exactement comme Saint Bernard, lorsqu'il dit que la prudence « n'est pas une vertu semblable aux autres, mais qu'elle est plutôt la conductrice de toutes les vertus, la maîtresse de la morale » (5).

Aux âges chrétiens, la conscience des peuples pensait et parlait comme les anciens Pères et comme les arides Scolastiques. Nous sommes ici en présence d'une

(1) Matth., VI, 22. — (2) Prov., XXIV, 3. — (3) Hebr., V, 14.
(4) Cassian., *Collat.*, 5, 2. 4. — (5) Bernard., *Cantic.*, 49, 5.

doctrine qui a joué un grand rôle dans la poésie populaire du moyen-âge. Elle aussi considère la vertu comme « le Juste Milieu » (1). « Entre deux défauts, il y a toujours une vertu » (2) dit Thomasin. Mais pour la distinguer de tout ce qui lui est contraire et de tout ce qui la défigure, il faut de la prudence, ou, selon l'expression habituelle du moyen-âge, de la discrétion. Pour le moyen-âge, la discrétion est la science de juger justement toutes choses, c'est l'art d'assigner à chacune d'elles la place qui lui convient, et d'accomplir chaque devoir de la manière qu'il doit être accompli. C'est pourquoi tous les poètes ne tarissent pas d'éloge sur son compte (3). « Discrétion et sagesse sont deux vertus inséparables » (4). « La discrétion n'est pas seulement une vertu comme toutes les autres, elle est leur couronnement » (5). « Sans discrétion, il n'y a pas de vraie vertu ; sans discrétion, toute peine, toute science, tout art est du travail perdu » (6). Là où l'Écriture dit : « La sagesse est meilleure que la force, et la prudence vaut mieux que la puissance des armes » (7) le moyen-âge s'exprime ainsi :

« Tout homme sage avoue
« Que la discrétion passe avant la force » (8).

C'est pourquoi, il attend partout des hommes vraiment cultivés, la discrétion, et « la discrétion dans l'emploi des biens temporels » (9), « la discrétion dans la jouissance des plaisirs » (10), « la discrétion dans la vie domestique » (11), « la discrétion dans la pratique de

(1) Meissner, 10, 4. (Hagen, Minnesinger III, 100).
(2) Thomasin von Zerclaere, *Der wælsche Gast*, 9993, sq.
(3) Meissner, 15, 3. (Hagen, III, 103) ; Thomasin, 7559, sq.
(4) Heinrich, von Meissen (Frauenlob). *Prov.*, 376, 3 (Ettmüller 213).
(5) Freidank, 1, 1, 2 ; Thomasin, 3879, sq., 6165, sq.
(6) Freidank 126, 9, sq. (Bezzenberger, 182.)
(7) Prov., XXI, 22. Eccl., IX, 18. Sap., VI, 1.
(8) Thomasin, 8513, sq.
(9) *Parcival*, 171, 7, sq. (Bartsch, 3, 165. 5, sq.).
(10) Walther von der Vogelweide (Pfeiffer), 68, 3.
(11) Hartmann von Owe, 2, *Büchlein*, 65, sq.

l'amitié » (1). « Celui qui ne connaît pas la discrétion n'a pas plus de valeur que quelqu'un qui ne sait pas se dominer soi-même » (2), et n'a par conséquent pas le droit d'être admis au nombre des gens cultivés. Le manque de discrétion est une si grande faute pour quelqu'un que Wolfram ne trouve pas de mot plus déshonorant pour stigmatiser Meljahcanz, l'affreux ravisseur de jeunes filles, que de l'appeler « un homme sans discrétion » (3).

D'après cela, il est facile de voir l'œuvre de ceux qui prétendent que la doctrine du Juste Milieu est une affaire de goût. En peu de mots, ils excluent la prudence de la vie humaine et font de la vertu, qu'on nous pardonne l'expression, un jeu de colin-maillard.

En face, se tient le Christianisme avec sa doctrine morale. Quoiqu'il la calcule pour l'homme tout entier, il l'établit cependant tout d'abord sur la raison humaine. Et c'est pourquoi plus la morale moderne antichrétienne y trouve de prédilection pour pêcher en eau trouble, plus nous avons sujet de glorifier notre foi comme étant la religion de la prudente raison.

11.— L'ordre d la juste mesure.

Cette doctrine fait encore jaillir une autre gloire sur le Christianisme. Le moyen-âge parle de la vertu de la « juste mesure » ou selon son expression de la vertu « der mâze », en des termes encore plus élogieux que ceux par lesquels il célèbre la discrétion (4). Comme signe distinctif d'un sentiment noble et d'une fine éducation, elle l'emporte sur les autres vertus ; elle est même supérieure à ces deux vertus les plus vantées du moyen-âge ; la loyauté et la fermeté. Son antithèse, « l'excès (5) », qu'il désigne souvent par un mot qui

(1) Hartmann, *Erec*, 5070, sq. — (2) *Id.*, 1, *Büchlein*, 1015.
(3) *Parcival*, 343, 23, sq., (Bartsch, 7, 173, sq.).
(4) Winsbeke, 31, 1 sq. ; 35, 3. ; 50, 3. *Warnung*, 325 sq. Hugo von Trimberg, *Renner*, 47, 93, sq. 55, 11 sq. Hugo von Langenstein, *Martina*, 25, 61 sq. (Keller 63). Zingerle, *Sprichwœrter des Mittelalters*, 99 sq. Dante, *Purgat.*, 17, 97 sq.
(5) Lamprecht, *Alexanderlied*, 6764.

signifie désordre (1), a pour lui le même sens que « grossièreté, manque de culture » ; pour lui, elle est « la sœur de la faiblesse (2) », « la mère de tous les péchés (3) », exactement comme nous le lisons d'une manière admirable dans les révélations d'une voyante allemande des temps modernes, Catherine Emmerich (4). Par contre, « savoir se modérer (5), ou garder la juste mesure, sied à tous les hommes en toutes choses » (6).

« On doit en toutes choses
« Connaître la juste mesure (7) ».

« La mesure fait honneur à tout ; elle est le principe de toutes les vertus, elle nous rend Dieu favorable (8) ». « Fermeté et mesure sont les enfants d'une même vertu (9) ». « Retenue et mesure conviennent aux hommes comme aux femmes (10) ». « Si la retenue convient mieux aux femmes, si la fermeté et la loyauté conviennent mieux aux hommes, la mesure convient également aux uns et aux autres (11) ». « Savoir garder la retenue est aussi bien l'idéal du chevalier séculier (12) » que « celui du chevalier religieux » (13) ; « c'est surtout l'idéal de l'homme (14) ». Le moyen-âge ne demande qu'une chose pour la femme de bien : « rester toujours dans la juste mesure (15) ». « Honneur à l'homme qui vit selon la juste mesure (16) et qui n'en sort pas (17) » ; mais, « la

(1) *Parcival*, 171, 16 (Bartsch, 3, 1662). Hartmann, *Erec*, 6527. Walther (Pfeiffer), 72, 8 ; 80, 48. ; 169, 8.
(2) Thomasin, 9885 sq. — (3) Thomasin, 13802.
(4) Emmerich, *Leben der heiligen Jungfrau Maria*, 51.
(5) Lamprecht, *Alexanderlied*, 6794, 7112.
(6) *Id.*, 4718. Thomasin, 722 sq.
(7) Heinr. von. dem Türlin, *Crône*, 27, 12 sq.
(8) Rinkenberk, 7 (Hagen, Minnesinger, I, 339.
(9) Thomasin, 12, 339, sq.
(10) Friedr. von Sonnenburg, 1, 32. (Hagen III, 74.)
(11) Heinr. von Meissen (Frauenlob) ; *Spr.* 262, 4, sq. (Ettmüller, 150).
(12) *Parcival*, 13, 4. (Bartsch 1, 364).
(13) *Id.*, 489, 2, sq. (Bartsch, 9, 16 82, sq.).
(14) *Id.*, 2, 5, sq. (Bartsch, 1, 35, sq.).
(15) *Id.*, 3, 3, sq. (Bartsch, 1, 63, sq).
(16) *Der Winsbeke* 41, 5 sq. — (17) *Passional* (Kœpke), 364, 22.

plus haute récompense appartient à la femme qui est ornée des deux vertus de pudeur, de modération (1) ». Ceux, que la morale du Christianisme ne satisfait point, peuvent mettre à sa place leurs nouvelles découvertes. Mais nous ne leur garantissons point qu'elles auront l'honneur de remplacer notre loi par une morale de médiocrité ou par un système d'immodération. Il suffit que nous puissions donner à la doctrine chrétienne et à la vie chrétienne le beau nom que le moyen-âge lui a décerné avec orgueil : « l'ordre de la juste mesure (2) ».

12.—Beauté et charme irrésistible de la vertu bien proportionnée.

Mais, comment parvenir à cet ordre de la juste mesure? Comment pouvoir être armé chevalier dans cet ordre ? Est-ce que celui qui désire arriver à la véritable perfection, doit se livrer à de pénibles recherches sur la nature du bien et sur les différents systèmes de philosophie relativement aux devoirs à remplir? N'y a-t-il que le savant qui puisse caresser l'espérance d'arriver à la perfection morale? Assurément ce serait là une triste doctrine. Car il y aurait des millions d'ignorants exclus de la vertu, tandis que l'expérience enseigne au contraire, que ce sont souvent les moins cultivés et les moins savants qui surpassent les plus cultivés et les plus savants par leur aptitude à la vertu. Une bonne vie n'exige ni la finesse de l'esprit ni l'érudition ; mais elle requiert une autre qualité qu'il est facile d'acquérir. « La vertu, dit Saint Thomas, peut parfaitement exister sans la science ; mais il est impossible de l'acquérir sans prudence et sans bon sens » (3). Il n'est donné qu'à un petit nombre seulement de pouvoir acquérir la science, et encore cette acquisition leur coûte cher. Mais tous peuvent réussir à posséder la prudence. Elle ne se trouve pas dans les livres, les maîtres l'enseignent péniblement ; c'est la pratique qui la rend facile.

(1) *Die Winsbekin*, 5, 8 ; 6, 1 ; 7, 6.
(2) *Parcival* 171, 13. (Bartsch, 8, 1659).
(3) Thomas, Summa theologica, 1, 2, q. 58, a. 4.

C'est pourquoi le philosophe grec (1) et le saint chrétien, qui lui donne naturellement toute son approbation (2), disent : « que le bien n'est pas possible sans prudence ». Mais il est aussi impossible de devenir prudent sans la pratique de la vertu de prudence. Cette vertu est fondée uniquement sur l'harmonie de l'intelligence et de la volonté, sur l'harmonie du cœur et de l'action extérieure. Les plus nobles sentiments, quand ils ne sont pas équilibrés extérieurement, les plus belles actions, quand elles sont faites à contre temps, les sacrifices les plus héroïques, quand ils sont accomplis sans mesure et sans prudence, rendent la vertu choquante, risible ou méprisable. Mais celui-là est grand et digne d'admiration qui sait mettre la juste mesure dans n'importe quelle action ; qu'elle appartienne à la vie journalière, ou qu'elle soit une de ces actions d'éclat, qui font l'ornement des héros chrétiens. Ce n'est pas la médiocrité que nous prêchons, quand nous inculquons qu'on ne doit pas dépasser le Juste Milieu ; mais nous demandons que le sentiment moral pour la convenance et pour la beauté se manifeste dans chaque action, depuis le plus haut degré de la vertu héroïque, jusqu'à l'aride accomplissement du devoir quotidien. C'est alors qu'apparaîtra dans toute son évidence la parole que les Anciens avaient déjà sur les lèvres, à savoir que : « la convenance et la moralité ; le bien et le beau sont une seule et même chose ». C'est ainsi que doit cesser ce reproche sans fondement, que le bien est désagréable, et la vertu choquante. C'est ainsi que la piété devient aimable et provoque l'imitation. C'est ainsi qu'en face de ses contempteurs, la vertu se justifie par sa beauté naturelle et entraînante, et fait des admirateurs enthousiastes de ceux qui avaient commencé par la fuir.

Puissent tous les chrétiens la comprendre et la faire passer dans leur vie ! Alors, l'incrédule se taira de lui-

(1) Aristot., *Ethic.*, 6, 13, 2 ; 10, 8, 2.
(2) Thomas, *In Ethic.*, 1, 6. Lect. 11, c.

même et saluera avec joie et enthousiasme la connaissance de leur foi. Ainsi la Reine païenne regardait autrefois ces héros du moyen-âge, les vrais chevaliers de la juste mesure. Et lorsqu'elle les eut contemplés un certain temps, elle s'écria saisie d'étonnement et d'admiration : « Je vois maintenant que vous, qui êtes baptisés, vous possédez les dons les plus élevés, et que votre éloge est mérité, parce que la noblesse de votre maintien est magnifique, et qu'en vous brille la beauté unie à la force virile (1) ».

(1) *Parcival*, 329, sq. (Bartsch, 6, 1474, sq.).

SEIZIÈME CONFÉRENCE.

Le caractère de la vertu chrétienne.

1. La symbolique religieuse comme thermomètre de la culture d'esprit. L'idéal animal des anciennes images des dieux ; le caractère humain des produits de l'art chrétien. — 2. Notre intelligence admire la vertu antique, mais notre cœur s'en détourne à cause de sa dureté. — 3. Le contraste qui existe entre la vertu païenne et la vertu chrétienne, est-il formé par l'opposition qui existe entre le caractère viril et le caractère féminin, entre le caractère héroïque et le caractère aimable ? — 4. Les vertus chrétiennes de charité, de chasteté, d'humilité, de patience. — 5. Le contraste n'existe pas à proprement parler dans les vertus isolées, mais dans l'ensemble tout entier. — 6. L'héroïsme chrétien. Le martyre. — 7. La Religion chrétienne n'est pas une Religion pour les lâches. Elle est un mélange merveilleux de faiblesse et de force. — 8. L'énergie virile adoucie, et complétée par la persévérance féminine, qui ennoblit la grâce de la femme, et fortifie sa faiblesse : tel est le caractère de la vertu chrétienne. — 9. La beauté épique et tragique de la vertu chrétienne. — 10. Secret de sa force invincible.

1.— La symbolique religieuse comme thermomètre de la culture d'esprit. L'idéal animal des anciennes images des dieux ; le caractère humain des produits de l'art chrétien.

Un des meilleurs moyens pour déterminer l'élévation de la culture intellectuelle d'un peuple, est d'examiner sa symbolique religieuse. La symbolique choisit un objet de la vie naturelle, au moyen duquel elle rend sensible une idée supra-sensible. Plus l'image sensible est naturelle et simple, plus la symbolique exprime clairement ce qu'elle doit signifier ; et, plus l'idée qui est cachée sous la représentation sensible est élevée, plus elle s'acquitte supérieurement de son rôle. C'est pourquoi, elle ne peut donner quelque chose de convenable, qu'à la double condition de se trouver aussi bien chez elle dans le domaine de la nature, qu'elle porte clairement sur le supra-sensible et sur le monde de l'esprit.

Considérée à ce point de vue, il n'y a pas de doute que le premier prix revienne à la symbolique religieuse du moyen-âge. Sa variété inépuisable, sa simplicité, la profondeur de son langage, sont des choses qui, malheu-

reusement, nous sont inaccessibles aujourd'hui. Par contre, la civilisation de l'antiquité trahit, en cette matière, une pauvreté et une faiblesse qu'aucune couleur n'est capable de voiler. Un seul point est difficile à comprendre, c'est que les savants s'obstinent toujours à trouver des mystères profonds et grandioses cachés dans les cérémonies d'Eleusis. Mais les Anciens n'avaient aucun mystère à cacher. S'ils parlent de mystères avec un tel enthousiasme, c'est simplement pour nous montrer comment ils se contentaient de la plus triste expression des grandes idées. Ce que nous connaissons de la symbolique des mystères de l'antiquité, nous prouve qu'elle était aussi insignifiante, et ce qui est pire encore, qu'elle était aussi malpropre et aussi vulgaire que son ensemble tout entier.

D'ailleurs, ce reproche atteint pareillement toutes les mythologies et toutes les expositions artistiques des Anciens : celles des Egyptiens, des Assyriens, des Indiens, aussi bien que celles des Grecs. Les symboles, qui sont les plus en usage et les plus répandus dans toutes les Religions, sont des symboles si impurs, que nous n'osons pas en parler. On peut encore essayer d'en donner une explication mitigée ; cependant, on ne peut nier que le choix de tels symboles religieux suppose à la fois une aberration déplorable au point de vue de la moralité naturelle, et une absence pitoyable de tout sentiment humain.

Quant à la partie de la symbolique qui est la moins choquante chez les Anciens, elle témoigne d'un vide d'esprit complet. Ceci s'applique en particulier à leur symbolique religieuse, où des animaux sont pris comme emblèmes : Ammon avec une tête de bélier ; Anubis avec une tête de chien ; Thot avec une tête d'ibis ; le taureau ailé avec une tête d'homme ; Nisroch sous la forme d'un aigle ; Nergal sous la forme d'un coq ; Asima sous celle d'un bouc ; Tartak sous celle d'un âne ; Wischnou sous celle d'un poisson, et d'une tortue. Et toutes

ces figures grotesques, avec des queues de poissons, des trompes d'éléphant, des ailes de chauves-souris, que sont-elles sinon des caricatures de la divinité? Toujours on rencontre le mélange le plus déraisonnable du divin défiguré et de l'humain mutilé.

Mais nous n'avons aucune raison particulière d'en faire retomber le blâme sur les Orientaux ; car les Grecs, à qui l'on prête des sentiments si fins, ne leur sont guère supérieurs en cette matière.

Quiconque considère attentivement le buste de Jupiter d'Otricoli, alors même que la remarque de Winkelmann (1) lui serait inconnue, se fait tout naturellement la réflexion que cette statue du dieu grec « tient autant du lion que de l'homme ». Il y a bien des têtes de Jupiter qu'on prendrait sans hésiter pour des têtes de lions, si on leur cachait la partie inférieure du visage. Ce n'est pas mal à propos que Julius Braun lui aussi a donné le nom de « veau géant » à la repoussante statue d'Hercule enfant, au musée capitolin (2).

Comment donc pouvait-il venir à l'esprit des anciens artistes, de faire passer les traits du roi des animaux dans ceux de leur dieu suprême, et la taille d'un taureau dans l'image d'Hercule ? Personne ne niera que ces grands maîtres, saisissant de la manière la plus exacte l'esprit de l'antiquité, l'ont peut-être exprimé avec plus de fidélité que les anciens poètes eux-mêmes. Quand ils voulaient créer la statue d'une divinité, ils n'avaient qu'une pensée : donner un corps non à une forme divine, mais à la plus haute conception humaine à laquelle ils pouvaient s'élever. Alors que se passe-t-il ? Après qu'ils ont réfléchi, leur ciseau incomparable produit une statue complètement étrangère à l'humanité parfaite et naturelle, mais semblable à l'humanité purifiée et ennoblie (au sens où ils entendent ces mots) ; ou plutôt, une statue magnifique, mais révélant une force, une passion d'ani-

(1) Winkelmann, *Gesch. der Kunst der Alterth.*, B. 4, K. 2, 540.
(2) Braun, *Ruinen und Museen Roms*, 185.

mal indomptable, cachée sous une enveloppe humaine splendide.

Ainsi parlent les critiques de la pure humanité relativement aux anciennes statues des dieux. Mais quel est celui qui voudra voir dans ce mélange écœurant d'un chat et d'un serpent, sous les traits desquels les poètes nous dépeignent la mère du péché, une représentation de la plus pure humanité ? Quel est celui qui oserait prétendre contempler l'idéal de la vraie femme, et aussi l'idéal de la vraie humanité (car ici nous ne parlons pas de surnaturel), quand il jette les yeux sur la Junon Ludovisi, et qu'il la voit dans une attitude glaciale, pleine d'un orgueil indomptable et prête à s'enflammer à chaque instant des feux d'une haine irréconciliable. On pourra la trouver belle ; mais cette forme magistrale, dans sa froide beauté sensible, n'inspirera jamais de la confiance, parce que jamais personne ne s'imaginera que, dans cette poitrine, puisse battre un cœur compatissant. Nous admirons la perfection de l'art dans toutes ces images anciennes. Mais dans les meilleurs cas, le cœur demeure sec en leur présence, et se sent souvent repoussé comme par une puissance brutale et inhumaine, qui semble sortir d'elles.

Quel contraste, lorsque nous nous arrêtons en face d'un chef-d'œuvre vraiment chrétien ! Je ne puis me représenter un homme qui ne sentirait pas la joie et l'attendrissement s'emparer de lui devant des tableaux de l'aimable Fra Angelico, et dont le cœur ne battrait pas d'émotion et de confiance à la vue du magnifique Christ de Léonardo, dans lequel se révèle une douceur à la fois si humaine et si céleste. Qui ne voudrait connaître par expérience personnelle l'influence purificatrice que fait sur le cœur de l'homme le spectacle d'une douleur profonde, mais comprise avec un sentiment divin, quand il jette un coup d'œil attentif sur la souffrance pleine de dignité et sur l'humble résignation de la Mère de Dieu au pied de la croix, due au pinceau d'un Veit Stoss ou

d'un Diego Correa ! En présence de la Niobé païenne, l'immense sentiment de douleur de la mère, dans son explosion passionnée et théâtrale, l'orgueil qu'elle éprouve au sujet de ses enfants, et qui ne se courbe même point dans le malheur, une obstination impuissante et farouche, ne nous inspirent pas une vraie compassion. Mais, si nous considérons notre Mère de douleurs, nous avons là, devant nous, une douleur immense, insondable, amère comme l'océan du monde et cependant sereine et calme comme un ciel pur. Cela est si vrai et si naturel, que, sans proférer une parole, sans faire un geste, elle nous adresse un langage par lequel elle nous peint d'une manière si surnaturelle la parfaite soumission à Dieu, que son seul aspect nous invite à nous unir à elle.

Oui vraiment, nous n'aurions qu'un seul bon tableau de la « Mater Dolorosa » chrétienne, que cela serait suffisant pour nous mettre sous les yeux ce qu'est l'union du naturel et du surnaturel, et, comment par cette union, non seulement la nature n'est pas opprimée, mais protégée, purifiée et élevée à la plus haute perfection.

2. — Notre intelligence admire la vertu antique, mais notre cœur s'en détourne à cause de sa dureté.

Ici, nous avons tout le contraste entre la perfection chrétienne la plus élevée et la perfection païenne. Personne ne contestera à l'antiquité les efforts moraux qu'elle a faits, et la gloire qui lui revient pour une multitude d'actions grandioses. Mais tandis que notre intelligence les admire, notre sentiment est souvent en contradiction avec elles. Dans le feu de son enthousiasme, Jephté fit vœu d'offrir en sacrifice la première personne qu'il rencontrerait sur son passage. Malheureusement, sa propre fille ne put attendre le moment de son arrivée au foyer domestique : elle se précipita à sa rencontre. Et lui, un vrai modèle de l'antique vertu militaire, ne put se décider à s'informer, conformément à l'ordre de la loi, auprès du grand prêtre, si son vœu l'obligeait, vu les circonstances aussi imprévues et aussi inouïes dans lesquelles il l'avait fait. Il offrit donc à une

mort prématurée sa chère enfant, dans toute la fleur de sa beauté virginale (1).

Un jour, dans un combat, le courage et l'amour de la patrie emportèrent le jeune Manlius victorieux à poursuivre les ennemis. Son père Manlius Torquatus laisse sans pitié porter la sentence de mort contre le transgresseur de ses ordres (2). Voilà bien l'antiquité ! Voilà bien la vertu romaine ! Nous sommes remplis d'admiration ; mais nous frissonnons en même temps. Leur règle est ce droit de fer qui met en pièces le débiteur insolvable, et le partage entre ses créanciers (3) ; ce droit de fer, qui eut laissé périr le monde plutôt que renoncer à l'exécution de la loi, jusqu'à la dernière lettre. Considérés au point de vue de cette terrible rigidité, tous les peuples ne font qu'un.

L'ancien droit germain lui aussi permet aux créanciers de se partager les lambeaux du débiteur, si celui-ci est incapable de payer (4). Les Goths ne croyaient pouvoir mieux contenter leurs divinités que par l'effusion du sang humain (5). Utiliser comme parure la peau de la tête d'un ennemi tombé ; se servir de son crâne comme d'une coupe, est la gloire la plus grande que le Scythe connaisse (6). Châtier les peuples, ces hommes impurs, qui honorent les dieux étrangers d'une façon déraisonnable, fait l'objet des chants et des rêves de l'Egyptien. Laisser ramper sous les tables, pendant les festins, à côté des chiens, les rois prisonniers à qui on a crevé les yeux, tel est le droit de l'Assyrien (7). Ecraser, avec des chars armés de faux, les ennemis de la patrie vaincus, est l'ordre qu'imposent au Damascénien et la vertu militaire et l'amour de son pays.

L'idée, que le Romain se faisait de la justice, était « qu'un seul et même jour vit à la fois l'honneur du

(1) Jud., XI, 34, sq. — (2) Tit. Liv., 8, 7.— (3) Aul., Gell., 20, 1.
(4) Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer* 616, 690.
(5) Jornandes 5. — (6) Herodot., 4, 64, 65.
(7) Kaulen, *Assyrien und Babylonien* (2), 195, sq.

triomphe pour le vainqueur, et la fin de la vie pour le vaincu » (1). Cette législation draconienne, qui punissait de mort un vol de dix drachmes ou d'une plante de jardin, et qui n'édicte aucune punition sévère au sujet du meurtre, ou pour un vol de cent talents commis dans un temple, par la raison qu'elle n'en trouve aucune (2) ; la constitution de Solon avec son ostracisme impitoyable, sans parler de celle de Lycurgue, qui sacrifiait à la patrie, famille, enfants, chasteté des jeunes filles, vertu des femmes : tout cela est l'expression vraie du vieux sentiment païen de la justice. Cette impitoyable doctrine morale des Stoïciens, avouant elle-même que personne ne peut la réaliser, mais qui accable de son mépris et considère comme un fou et un arriéré quiconque ne la suit pas, est le point le plus élevé que l'antiquité sache présenter à notre imitation comme enseignement de la vertu. La haine et la vengeance contre un ennemi ne sont pas seulement des choses permises, mais elles sont passées à l'état de devoir (3) ; la vengeance sanglante est même ordonnée sous peine de déshonneur ; une sévérité dont les exigences dépassent toutes limites, une logique allant jusqu'aux extrêmes dans son application, la modération et les ménagements à l'endroit de la faiblesse humaine, considérés comme une lâcheté impardonnable : tels sont les exemples que nous offre l'antique vertu.

Nous pouvons sans doute décorer tout cela des noms de « grandiose et de sublime » mais chacun remercie Dieu que nos exigences soient empreintes de plus de mansuétude et de plus d'humanité.

On a pensé devoir formuler ainsi cette observation, qui s'impose d'elle-même à chacun de nous : « le paganisme répond mieux au caractère de l'homme, et le

3. — Le contraste qui existe entre la vertu païenne et la vertu chrétienne est-

(1) Cicero., *Verr.*, 5, 30.
(2) Plutarch., *Solon* 17 ; Aul. Gell., 11, 18.
(3) Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 246, sq.

il formé par l'opposition qui existe entre le caractère viril et le caractère féminins, entre le caractère héroïque et le caractère aimable ?

Christianisme mieux au caractère de la femme » (1). Le type chrétien est la glorification des qualités aimables, et le type stoïque, la glorification des qualités héroïques. Même cette transformation qu'a fait naître la victoire de la morale chrétienne en détrônant les vertus viriles, qui avaient régné jusque là, et en mettant à leur place les vertus féminines, n'a rien de chrétien. Elle est plutôt le résultat du développement de l'antiquité, résultat auquel l'union de la douceur de l'esprit grec et du stoïcisme romain frayèrent la voie (2).

Il n'est pas nécessaire d'ajouter un seul mot à ce que nous avons dit, pour montrer qu'en cette matière, l'esprit grec ne se sépare point de l'ancien monde tout entier. C'est chose facile de trouver tout beau dans la Grèce, quand on la contemple à travers les lunettes des idées que le Christianisme nous a données. Mais si nous prenons la vie des Grecs telle qu'elle était en réalité, et telle que les Grecs la voyaient eux-mêmes de leurs propres yeux, c'est alors que cet esprit aimable et doux ne signifie pas grand chose. Dans les derniers siècles qui ont précédé Jésus-Christ, le caractère des Grecs était devenu proverbial en raison de son abâtardissement. Le pays natal leur était insupportable, et ils cherchaient des situations et un esprit meilleur, soit à Rome, soit à Alexandrie, soit chez les barbares. Ce n'était point de nature à favoriser beaucoup l'ennoblissement de leur caractère. Ici, comme partout ailleurs, le Christianisme dut se créer un monde nouveau. Parmi les peuples de cette époque, aucun ne l'aida, bien qu'il prit chez eux, tout ce qu'il pût utiliser, pour parvenir à ses fins.

Il suit donc de là, si nous avons bonne mémoire, que les temps où il entreprit ses expéditions conquérantes, furent les mêmes que ceux pendant lesquels l'idée la plus

(1) Lecky, *Sittengesch, von Augustus bis Karl d. Gr.*, II, 297, sq.
(2) Lecky, *Sittengesch. von Augustus bis Karl d. Gr.*, I, 140, 207, 221.

sévère de la vertu stoïque célébrait ses succès les plus magnifiques, dans l'achèvement du merveilleux édifice de la législation romaine. Si, comme d'ailleurs la chose est certaine, la doctrine chrétienne a emprunté beaucoup à la Religion et à la morale naturelles, ou les a supposées, elle dut revenir sur des temps qui furent antérieurs à ceux-ci et meilleurs pour l'humanité. Dans ces derniers jours, où le vieux monde périssait d'épuisement, il ne restait plus guère de la vraie nature, de cette nature qu'il aurait pu accueillir sans purification préalable. L'esprit qui dominait les temps du paganisme à son déclin est aussi loin de l'esprit chrétien, qu'il est loin de l'esprit du paganisme à son aurore. C'est là un fait de la plus grande importance. Et ce serait braver la vérité historique que de nier l'origine indépendante et la forme propre du caractère chrétien.

Il est donc de la plus haute importance de constater que, la dernière philosophie que la Grèce ait produite d'elle-même, philosophie la plus répandue et même la plus populaire de toute l'antiquité, est précisément le Stoïcisme. Or, Stoïcisme et Christianisme sont loin d'être deux doctrines essentiellement conformes l'une à l'autre, ou seulement semblables. Dans toutes les occurrences accidentelles de maximes isolées, qu'il faut la plupart du temps attribuer uniquement au contraste général avec la décadence de l'époque, ils sont par nature en opposition la plus complète (1).

Si nous examinons la marche du développement de l'antiquité au point de vue psychologique et historique, le seul résultat final qui demeure toujours le même, c'est que la philosophie, qui répond seule à l'esprit antique, et qui forme en réalité un point d'arrêt dans la marche de l'ensemble de la civilisation ancienne, est la philosophie stoïcienne. Maintenant, si l'on veut un témoignage que l'esprit stoïque et l'esprit chrétien ne s'accordent pas en-

(1) Hermann, *Culturgeschichte der Griechen und Rœmer*, II, 174.

semble, on n'a qu'à consulter l'histoire de l'Eglise et dans les temps anciens et dans les temps modernes. Des hommes comme Tatien, Tertullien, Arnauld, Pascal et beaucoup d'autres jansénistes, auraient fait d'incomparables figures de Stoïciens. Mais ils étaient chrétiens, et comme tels, leur caractère ne leur permit pas de rester dans le sein de l'Eglise, quoique celle-ci ait usé, à leur endroit, de tous les ménagements possibles, à cause des services qu'ils lui avaient rendus.

Le jugement général de l'opinion publique lui-même confirme cette vérité, que l'ancien caractère stoïcien ne cadre pas avec le caractère chrétien. Nous pensons ici au jugement réprobateur porté sur un homme qui compte parmi les figures les moins comprises de l'histoire : le sombre Alba. Ce rude général qui remporta victoire sur victoire, qui triompha avec une fidélité et une circonspection incomparables de toutes les situations, même des plus désespérées, et qui n'oublia qu'une seule chose : agir avec douceur ; ce serviteur de la patrie, dont le dévouement était à toute épreuve, dont l'unique pensée n'était pas seulement de battre ses adversaires, mais de les anéantir ; ce grand homme de guerre et d'Etat est une physionomie digne des anciens héros romains.

S'il me fallait le mettre en parallèle avec quelques modèles des temps antiques, je le placerais à côté de Fabius Maximus Cunctator, le bouclier et l'épée de Rome, à côté de Scipion l'Africain, et du vieux Caton, pour bien marquer toute l'étendue de sa grandeur. Avec une sévérité toute romaine, et par une législation draconienne, il anéantit les ennemis de son maître, de sa patrie, de sa foi, et meurt avec assurance, parce que sa conscience ne lui reproche aucun péché mortel. Mis de côté, avec des marques d'une ingratitude blessante, quand on crut pouvoir se passer de lui, il persévère sans faiblesse dans sa fidélité et dans son devoir, car les égards personnels lui étaient inconnus. A l'heure de la plus grande détresse, il se lève sans hésitation à l'appel qu'on

lui adresse, et cela malgré la perspective qu'il était trop tard et que l'insuccès couvrirait d'un sombre voile sa vie tout entière. S'il avait vécu dans l'antiquité, ses contemporains, et ceux qui sont venus dans les âges postérieurs, lui auraient décerné une gloire immortelle. Il aurait été mahométan qu'il eut éclipsé l'Hadschasch de fer, auquel il ressemblait tant par ses victoires, son désintéressement, son énergie et sa religiosité. Mais il était chrétien. C'est pourquoi, les ennemis du Christianisme le considèrent d'une toute autre manière : preuve évidente que dans leur esprit, les idées chrétiennes ont aussi complètement changé les anciennes. La raison principale, pour laquelle le jugement porté généralement sur Alba est si dur, vient certainement de ce qu'il est né deux mille ans trop tard. Déjà les contemporains du terrible grand homme se détournaient de lui, bien qu'ils fussent pourtant moins sensibles que nous. C'est un signe que dans l'intervalle, l'esprit du temps était devenu tout autre.

4. — Les vertus chrétiennes de charité, de chasteté, d'humilité, de patience.

Oui, certes, beaucoup de choses ont changé dans le monde.

C'est d'abord l'amour du prochain, qui était primitivement inconnu et qui depuis a conquis le droit de souveraineté parmi les hommes. Nous avons déjà attiré l'attention sur la manière dont cette vertu récemment créée avait changé la face de la terre. Qu'elle ait pu réussir à mettre un frein à la plus insoumise et à la plus insinuante de toutes les inclinations, le penchant vers la sensualité ; que l'enthousiasme et la charité permettent à l'esprit de dominer facilement les faiblesses de la chair; que le corps lui aussi soit obligé de participer à l'éternel sacrifice de la charité, que chacun doit offrir à son créateur ; bref, qu'une vertu de chasteté soit possible, c'étaient là des doctrines auxquelles ne pensèrent jamais ces rudes héros et ces orgueilleux philosophes des premiers temps, des doctrines dont ils se moquaient,

les considérant comme une folie impraticable (1). Depuis, cette folie est devenue une vérité de la plus grande évidence pour des milliers de faibles jeunes filles. Une insensibilité orgueilleuse, une soumission sage à tout ce qui est inévitable, une arrogance stupide en face du destin, sont les suprêmes sommets qu'aient pu atteindre les meilleurs représentants du paganisme.

Mais c'est aussi au Christianisme qu'appartient la gloire d'avoir donné au monde un dévouement volontaire et calme, dans toute douleur envoyée par la volonté purificatrice de Dieu, en d'autres termes, la patience. Sa création par excellence est cette vertu que le paganisme ne pressentit pas plus que la chasteté : l'humilité. Les meilleurs parmi les païens reconnurent, il est vrai, l'étroitesse des limites de la nature humaine ; mais cette vue conduisit les esprits les plus forts à la tristesse personnelle, au mépris et à la haine du reste des hommes, les autres, comme les derniers stoïciens romains, par exemple, à une philosophie de tristesse sur l'immutabilité des choses, ou à une philosophie de laisser-aller, les âmes basses, comme Lucien, à la moquerie plaisante et bilieuse. Reconnaître les fautes des autres, sans amertune, sans joie maligne, et savoir améliorer les individus en les ménageant ; reconnaître avec joie les avantages du prochain, et savoir en profiter ; découvrir ses propres faiblesses avec un regard pénétrant et sincère, les avouer sans découragement, marcher résolument contre elles pour les supprimer sont aussi des nouveautés dans lesquelles le contraste entre l'esprit chrétien et toute la morale païenne s'accuse de la façon la plus catégorique (2).

Nous avons donc là devant nous toute une série de vertus : la charité, l'humilité, la douceur, la patience, la chasteté, qu'on doit considérer comme étant des vertus propres au Christianisme. Ce qui ne veut pas dire qu'el-

(1) Sur Socrate. V. Zeller, *Philos. der Griechen* (2), II, I, 108.
(2) Dœllinger, *Christenthum und Kirche*, (1), 483 s. 382, 407.

les soient surnaturelles de leur nature. Non ! ce sont de simples pratiques du bien, qui ont pour base un terrain purement naturel. Mais elles supposent un esprit de douceur, de bonté, de patience résignée, calme et forte à la fois, lequel était étranger à l'antiquité. Il a été réservé au Christianisme de les mettre en pratique parce que c'est par lui seulement que ce nouvel esprit a été transmis au monde.

5. — Le contraste n'existe pas à proprement parler dans les vertus isolées, mais dans l'ensemble tout entier.

Nous devons faire ici une remarque dont l'importance est considérable, non seulement au point de vue de la comparaison entre le Christianisme et le Paganisme, mais surtout au point de vue des différents degrés qu'on rencontre dans la civilisation, et même dans la marche de la vie privée. On se contente souvent pour cela, de placer l'un à côté de l'autre un principe tiré d'une philosophie, et un principe tiré d'une autre ; ou bien d'opposer l'un à l'autre deux faits différents. Et voilà ce qui doit suffire pour démontrer leur parenté ou leur opposition. Ce mode de comparaison est cependant on ne peut plus superficiel. Ce n'est pas ce que deux penseurs ont dit, qui doit décider en dernier ressort ; mais c'est la façon dont ils l'ont entendu. La prééminence entre deux rivaux ne se décide pas d'après les œuvres qu'ils ont produites, mais d'après l'esprit qui a présidé à l'exécution de ces œuvres, et d'après leur valeur. C'est pourquoi il est impossible de porter un jugement sincère sur les rapports de l'antiquité et du Christianisme, tant qu'on s'arrête seulement à des expressions et à des faits isolés, au lieu de peser leur valeur intrinsèque, la profondeur de leur signification et la relation qu'ils ont avec l'esprit qui les a produits. C'est alors qu'on peut, en toute impartialité et en tout amour de la vérité, se rendre compte de la similitude qui existe dans un si grand nombre de passages isolés de la morale chrétienne et de la morale antique.

Toutefois, il n'y a pas de doute que les différences les plus importantes existent entre elles. Mais ces différen-

ces ne sont pas tant dans la foule plus ou moins grande de vertus pratiquées de l'un ou l'autre côté ; elles ne consistent pas non plus en ce que le Christianisme ordonne de pratiquer plus purement et plus parfaitement des vertus que les païens pratiquaient aussi ; mais surtout dans la disposition morale qui a produit d'un côté les vertus païennes, et d'un autre côté les vertus chrétiennes. La disposition fondamentale qui animait la vertu antique, si toutefois on peut se servir de cette expression, était une disposition, rude, dure, orgueilleuse. Elle était entachée de deux défauts, dont souffre presque toujours la moralité de l'antiquité : l'étroitesse d'esprit et l'exagération. Les mots de modération, de juste milieu, existaient chez les Anciens ; mais rarement la réalité y répondit. C'est pourquoi, chez eux, il n'était pas très difficile de conquérir l'auréole de la vertu.

Parmi l'immense multitude des vertus, on en choisissait une ; et on essayait de la développer d'une manière aussi anguleuse, aussi hérissée et aussi démesurée que possible. On poussait la justice jusqu'à la cruauté et même jusqu'à la barbarie, la force de caractère jusqu'au ridicule, la franchise jusqu'à la grossièreté, la sobriété jusqu'à la trivialité, et on était sûr d'être admiré et de porter le nom de héros. Le chrétien lui ne peut arriver aussi facilement à ce résultat.

Choisir un dada, l'enfourcher et le presser jusqu'à ce qu'il tombe anéanti, est blâmable en lui, plutôt qu'honorable. C'est ici, surtout, que la doctrine du Juste Milieu porte ses fruits. Nous devons faire partout notre devoir. Nulle part, on ne nous réclamera quelque chose d'héroïque et d'extraordinaire ; ce qu'on nous demande dans toutes les vertus qui nous conviennent, c'est quelque chose de solide. Quand même des efforts isolés dépasseraient les limites de l'ordinaire, il leur faudra encore longtemps avant de mériter à quelqu'un le nom d'homme capable et complet. Ce qui donne le coup décisif,

c'est l'esprit qui anime les actions. Peu importe que quelqu'un fasse peu ou beaucoup, s'il fait ce qu'il doit et ce qu'il peut, c'est suffisant. Mais ce qui est important, c'est que tout soit porté et animé par cette disposition intérieure qui est le propre du Christianisme.

C'est là une chose qu'on ne peut mieux dépeindre qu'en se servant des paroles de l'Apôtre : « Ce qui a du prix aux yeux de Dieu, c'est l'ornement du cœur qui consiste dans la pureté incorruptible d'un esprit tranquille et modeste (1). » Cette disposition à la vie intérieure, à la profondeur, à la douceur, au calme, à la charité, au sérieux, à la sérénité, brille à nos yeux, dans tous les traits et dans toutes les paroles de notre divin Maître. C'est cette disposition qu'il a su communiquer aux siens, et qu'il leur a recommandé de prêcher. C'est elle qui, du fils du tonnerre, fit le disciple bien-aimé. C'est elle qui changea le pharisien cruel en cet Apôtre des Gentils qui criait à ses disciples : « Comme une nourrice soigne ses enfants, ainsi, dans notre affection pour vous, nous souhaitions avec ardeur vous donner notre propre vie, tant vous nous êtes chers (2). »

6. — L'héroïsme chrétien. Le martyre.

Nous n'avons plus la moindre objection à faire si l'on désigne cet esprit que le Christianisme revendique pour sien, comme étant la douce vie qui anime les vertus d'humilité, de dévouement et de patience (3). Cependant il ne faut pas admettre ces principes dans le sens où la vertu chrétienne exclurait la bravoure, la force virile, le sentiment héroïque. Si on voulait l'entendre ainsi, nous serions obligés de protester. La doctrine du Juste Milieu ne bannit pas l'héroïsme de la vertu chrétienne. La disposition, qui porte le cœur chrétien à la tendresse, n'est pas non plus un obstacle à l'énergie dans l'activité et dans la passivité.

Parmi les vertus que la morale du Christianisme veut

(1) I Petr., III, 4. — (2) I Thess., II, 7, 8.

(3) Vischer, *Æsthetik* III, 486, *Gass in Herzogs Realencyclopædie für protestantische Theologie* (1) XIII, 748.

enseigner, il n'y a pas seulement les vertus qu'elle nomme : modestie, douceur, affabilité, il y en a encore une autre à laquelle elle donne le nom de force (1). Placée entre la timidité et la témérité, celle-ci doit les réprimer l'une et l'autre, et se distingue ainsi du fanatisme et de la lâcheté. Son rôle est plutôt de les tremper, la première, contre le danger, la seconde, contre une tension trop violente.

La doctrine chrétienne présente encore parmi les vertus la magnanimité, qui excite l'esprit vers les actions nobles et sublimes, et qui le garantit contre l'étroitesse du cœur et la petitesse (2). Mais la conception chrétienne de la patience est particulièrement digne de considération. Beaucoup ne voudraient voir en elle qu'une vertu passive et négative. Notre religion la présente comme une vertu active, non comme une sous-espèce de la domination de soi-même, changée en retenue mesurée ou prudente ; mais plutôt comme une énergie et une force, comme une victoire remportée sur toutes les difficultés qui se trouvent sur la route du bien (3). Oui, selon la doctrine de la révélation « la patience est encore plus que la force, elle est une preuve de force plus grande que ne l'est une victoire remportée sur les ennemis » (4).

Dans ces expressions, se trouve pareillement la clef pour apprécier à sa juste valeur la constance chrétienne dans les tourments des persécutions. Parmi les adversaires, c'est certainement l'infime minorité qui, comme Gibbon, pousseraient la bassesse jusqu'à oser reprocher à nos témoins du sang, de s'être trop souvent précipités à la mort de gaieté de cœur, pour procurer une fin glorieuse à une vie déshonorée, vouée sans cela à la mort

(1) Thomas, *Summa theol.* 2, 2, q. 123, a. 3.

(2) Thomas 2, 2, q. 129, a. 6 et 7 et q. 136. Peraldus, *Summa virtut.* I, p. 3, tr. 4, p. 9, 10. Viguerius, *Instit. theol.* c. 6, § 3. Aguirre, *Philos. moral.* 4, 2, 3.

(3) Thomas 2, 2, q. 136, a. 4.

(4) Prov., XVI, 32. Thomas 2, 2, q. 123, a. 6.

des criminels, ou flétrie par l'excès de leurs fautes (1). Cependant, les idées fausses sur le martyre sont encore assez fréquentes, pour que, sans le considérer comme du fanatisme tout pur, on ne voie néanmoins en lui qu'une soudaine effervescence d'un noble enthousiasme, en un mot, un débordement fugitif du sentiment. Comme nous l'avons vu, nos docteurs écartent toute exubérance ou toute témérité provocatrice, de l'idée de vraie force. Mais parce qu'ils considèrent le martyre comme l'exercice le plus élevé de cette vertu (2), il s'ensuit que quelqu'un, qui se précipiterait au martyre sans nécessité, ne pourrait revendiquer le nom glorieux de martyr. C'est ainsi, que depuis les temps les plus reculés, les lois ecclésiastiques ont interdit tout sacrifice de soi-même fait trop à la légère, et ont rayé du nombre des martyrs, reconnus comme tels, ceux qui s'étaient portés à la mort de cette façon, quand des circonstances toutes particulières n'autorisaient pas leur conduite (3). Personne ne doutera que c'est là une preuve très forte en faveur de la justification de la doctrine chrétienne sur les vertus.

Nous ne voulons pas refuser complètement la gloire de la force à ces troupes fanatiques, qui, sous l'étendard de Mahomet s'élançaient spontanément dans une guerre offensive. Mais le Grec, qui, sous la conduite de Léonidas, attend de sang-froid, aux Thermopyles, l'approche d'un ennemi supérieur, et qui meurt pour la défense de son pays, mérite certainement qu'on lui attribue la gloire de cette vertu à un degré beaucoup plus élevé.

Plus sublime encore est la constance de Regulus, qui, fidèle à sa parole donnée, vient, malgré la perspective d'un sort terrible, se livrer aux cruels Carthaginois, sachant bien qu'ils sont incapables d'apprécier sa magna-

(1) Gibbon, *Gesch. des Verfalles* ; — Schreiter 1800, III, 435.
(2) Rainer, a Pisis, *Pantheologia v. martyrium*, c. 1, ed. Nicolai, Lugd. 1655, II, 804 sq. Cfr. Thomas 2, 2, q. 124, a. 2.
(3) Concil. Illiber., c. 60.

nimité. Mais le martyre surpasse tout cela. Les chrétiens ne se livrent pas eux-mêmes. Leurs plus grands héros : un Cyprien, un Athanase, connaissent leur propre faiblesse ; ils la redoutent et fuient le danger. Des zélateurs imprudents, des censeurs indiscrets leur en firent un crime. Mais quand venait le moment où leur conscience les pressait de confesser leur foi, alors il n'y avait aucune menace, et qui plus est, aucun appât capable d'ébranler la fidélité qu'ils avaient promise au Christ leur roi.

Voici une faible jeune fille élevée dans la splendeur d'une des premières maisons de l'Empire. Elle est timide comme une colombe. En vertu de cette chaste pudeur qui forme le premier rempart de la virginité chrétienne, elle tremble d'être mise en évidence. Voyez-la, sur une place publique, aux mains de rudes bourreaux, exposée aux regards d'une foule moqueuse. Les instruments de torture sont étalés devant elle, et le seul regard qu'elle jette sur eux brise sa tendre nature. Cependant qu'est-ce que ce spectacle comparé à la menace terrible qu'elle vient d'entendre sortir de la bouche du juge inhumain, et qui est dirigée contre ce qu'elle a de plus saint sur la terre, son honneur et son innocence !....

D'autre part, elle sait qu'un seul mot sorti de sa bouche suffit pour lui assurer le bonheur de la vie, et pour la rendre l'objet du respect universel, en lui donnant place à côté d'un des premiers du royaume. Et malgré les tourments, elle sacrifie ses attaches les plus chères, elle méprise les offres les plus dignes de la captiver, car elle met la fidélité à sa conviction au-dessus de tout cela. Si ce n'est point là du courage et de la force virile, il faut dire que le monde n'a jamais vu ces vertus. Et, si dans les cas analogues, la doctrine chrétienne fait à chacun sans exception la plus stricte obligation d'agir comme elle, comment peut-on dire alors que le Christianisme ne commande que le dévouement et non la force ? Comment dire qu'une Religion qui enseigne à aimer

son ennemi, à supporter les injures et à estimer la pauvreté, soit exclusivement destinée à produire des poltrons (1)?

7. — La religion chrétienne n'est pas une Religion pour les lâches. Elle est un mélange merveilleux de faiblesse et de force.

Non ! le Christianisme n'est pas la religion des lâches. Il en est qui traitent ses vertus de « vertus féminines » ; mais qui sait si la raison de ce dédain ne provient point de ce qu'ils ne sont pas suffisamment trempés pour le combat qu'elles imposent à l'homme ! « Notre concupiscence, nous est-il dit, doit être sous nous, et nous devons la dominer (2). » Que faire, si elle ne se soumet pas volontairement ? Il faut « ceindre ses reins comme un homme (3). » Or quels sont ceux qui peuvent s'astreindre à cela ? Ce ne sont certainement pas ceux qui se raillent de notre doctrine, disant qu'elle est bonne pour des jeunes filles, que c'est par trop puéril d'exiger de l'homme qu'il veille sur chaque mouvement de son cœur, et qu'il rougisse de la moindre pensée impure. Puis il a été dit : « Que la colère ne vous surmonte point (4). » Mais la colère ne veut pas céder, et déjà celui qu'elle assaille se dit à lui-même : J'ai souffert assez longtemps, je ne puis supporter davantage un tel affront. C'est alors que cette parole vient lui résonner à l'oreille : « Tu n'as pas encore résisté jusqu'au sang (5). » Quand de faibles femmes peuvent se vaincre, est-ce que des hommes ne le pourraient pas ? La plupart du temps c'est la réponse qui convient à ceux qui veulent couvrir leur propre honte par le prétexte que le Christianisme n'est qu'une religion pour les femmes. Non ! Non ! le Christianisme n'est pas une religion de lâcheté, c'est une religion de combat.

La raison pour laquelle il a tant d'ennemis parmi les hommes, c'est que précisément il ne leur laisse aucun repos avec son cri de guerre, sans cesse retentissant :

(1) *Lettres juives* 48. Apd. Valsecchi, *Fundam. relig. Christ.* l. 3, p. 2, c. 6, 2. Venet. 1770. 450.
(2) Genes., IV, 7. — (3) Job, XL, 2.
(4) Job, XXVI, 18. — (5) Hebr., XII, 4.

« Agissez virilement, prenez courage, fortifiez les mains languissantes et soutenez les genoux tremblants ! Soyez forts dans le Seigneur et vous pourrez tout en Celui qui vous fortifie (1) ». Et cette doctrine serait une doctrine de faiblesse (2) ! Ce mélange de fierté et d'humilité qui se trouve dans le caractère chrétien, et que celui qui n'est pas chrétien ne peut s'expliquer ; cette contradiction entre la défiance de soi-même, et cette confiance qui ne recule devant aucun des sacrifices les plus difficiles ; ce noble héroïsme qui rejette ce qui n'est point permis malgré les promesses les plus séduisantes ; puis à côté, une rougeur pudique, une timidité virginale, comment expliquer tout cela ?

8. — L'énergie virile adoucie et complétée par la persévérance féminine qui ennoblit la grâce de la femme et fortifie sa faiblesse ; tel est le caractère de la vertu chrétienne.

Que personne n'espère trouver la solution de cette énigme, s'il ne sait apprécier le caractère nouveau créé par le Christianisme. Ici, l'homme n'est plus le héros rude, inculte, tel que l'ont célébré les grands poètes de l'antiquité. Et voulut-il, encore aujourd'hui, imiter ce héros, que tout le monde lui refuserait un honneur que nous accordons de tout cœur à Achille, à Ajax, à Scevola, à Furius Camillus, à Thierry et à Volker. Actuellement, nous ne lui demandons qu'une vertu modérée, une vertu humaine ; mais cette vertu doit persister en toute circonstance, sur le champ de bataille en face de l'ennemi, en temps de paix en face de ceux qui se moquent de la Religion et de la morale, en face du respect humain aussi bien qu'en face des promesses et des menaces. Ces terribles républicains de l'antiquité, pouvaient bien déchaîner leur fureur contre un adversaire en fuite, et opposer bravement leur poitrine au javelot d'un ennemi, tant qu'ils caressaient l'espérance d'un succès glorieux ; mais aussi, avec quelle rapidité saisissaient-ils leur glaive, pour se débarrasser de la vie, à la simple apparence d'un insuccès ! Peu leur importait, s'ils sa-

(1) 2 Paral., XV, 7 ; Ps., XXVI, 14 ; XXX, 25. Is., XXXV, 3 : I Cor. XVI, 13 ; Eph., VI, 10 ; Phil., IV, 13.
(2) Ambros., *Off.*, 1, 36, 179.

crifiaient honteusement la chose de la patrie, peu leur importait leur honneur ; on leur avait appris à interpréter cela comme « une peur (1) », « un manque de prudence (2) », et à considérer un malheur comme « une incapacité (3) ».

Tels furent aussi les Germains nos aïeux. Avant le combat, ils se dissimulent sous leurs boucliers ; puis quand l'heure de se mesurer est venue, ils se précipitent sur l'ennemi, la hache à la main, altérés de sang, non comme des héros, mais comme des fous et des possédés. Puis aussitôt que cet état déraisonnable a cessé, ils se donnent mutuellement la mort, pour les motifs les moins honorables, par avarice, par douleur d'avoir perdu leur fortune, pour échapper à un chagrin qui les accable (4) ; ou bien, quand ils ont un malheur à déplorer, ils font comme Thierry : le désespoir s'empare d'eux et ils se dévorent un bras, une main, ou un doigt sanglant (5).

La même chose a lieu chez les Indiens, qui, avec un incompréhensible empire sur eux-mêmes, se tiennent au milieu de brasiers ardents, sans qu'un seul de leur trait en soit altéré, et qui se donnent la mort par troupes, soit parce qu'ils craignent une maladie qui menace d'envahir leurs huttes, (6) soit même par suite de la simple perspective de voir leur beauté endommagée par la petite vérole (7).

Donc, par là même que le Christianisme exige de l'homme une vertu plus douce, par là aussi il lui demande une persévérance plus grande dans cette vertu.

De même que d'un côté, il a rendu l'homme plus doux, de même aussi d'un autre côté, il a fortifié la

(1) Augustin., *Civ. Dei*, 1, 17.
(2) Plutarch., *Compar. Dionys. cum Bruto*, 3, 1.
(3) Augustin., *Civ. Dei*, 19, 4, 4.
(4) Weinhold, *Altnordisches Leben*, 472 seq.
(5) Rabenschlacht 893, 3 sq. ; 894, 6 sq. (Martin).
(6) Wuttke, *Geschichte des Heidenthums* I, 189.
(7) Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker* III, 102.

femme. La plus belle louange, que la Révélation sache décerner à la femme, est de l'appeler une femme « forte » (1). Il est vrai que l'antiquité a connu elle aussi des traits de force dans une Iphigénie et dans une Antigone. Mais plus grande est la force dont la femme chrétienne doit faire preuve. Et ce que le Christianisme comprend par là, ce n'est pas la force peu féminine d'une Médée, d'une Amazone, d'une lacédémonienne. Ce n'est pas seulement la force qui doit composer son vêtement; mais la force chaste, fidèle au devoir, charitable, aimable en tout, inébranlable d'une Agnès, d'une Monique et d'une Elisabeth.

La maxime de l'Apôtre, que nous avons déjà rencontrée (2), et adoptée dans un tout autre sens: « Il n'y a plus ni homme, ni femme, mais vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ (3) », se présente ici de nouveau. « Chacun est devenu une créature nouvelle, les choses anciennes sont passées (4) ». La rudesse de la vertu de l'homme s'est adoucie, sans que sa force en ait subi de dommage; la faiblesse de la femme s'est fortifiée, mais sa douceur lui est restée. Par là, elle est devenue beaucoup plus aimable et beaucoup plus gracieuse. Les prérogatives des deux sexes se sont égalisées dans un homme nouveau que le Christianisme a créé. Si la vertu de la femme a grandi en force virile, dans la Religion nouvelle, l'homme a gagné encore davantage à ce nivellement. On ne peut nier sans doute qu'en persévérance, en dévouement pour atteindre le but de son enthousiasme, en fidélité calme pour accomplir les devoirs de son état, en courage à supporter la mauvaise fortune, la femme soit incontestablement supérieure à l'homme; mais prouver longuement que sous ces quatre aspects, la vertu en général a beaucoup gagné par le Christianisme, serait une perte de temps superflue.

Maintes fois, (et cela non pas toujours dans une bonne

(1) Prov., XXXI, 10.
(2) V. plus haut, XII, 5. — (3) Gal., III, 28. — (4) II, Cor., V, 17.

intention), on a essayé d'établir une comparaison entre saint Louis et Marc-Aurèle. Nous applaudissons volontiers à ce parallèle, parce qu'il ne peut manquer d'être tout à notre avantage. Cette sombre mélancolie de l'Empereur stoïcien, ce profond découragement, ce besoin insensé de passer d'une superstition à une autre, la faiblesse contre les désordres de l'Etat et ceux de sa maison ; la dissipation d'un temps précieux, au lieu de la promptitude dans l'action, comme tout cela forme un pitoyable contraste avec le joyeux sentiment chevaleresque, avec le profond amour de la justice, la tendre affection pour les poëtes, et le noble plaisir de la lutte chez le roi chrétien ! Comme ils se trompèrent ces puissants seigneurs, qui négligeaient audacieusement leurs devoirs, dans l'espérance que le doux fils de la pieuse Blanche de Castille n'aurait ni la force ni le courage de leur résister, ou que ses exercices de piété ne lui en laisseraient pas le temps !

On a fait un crime à Philippe II d'avoir accueilli, avec cette froide réponse, la nouvelle de la ruine de l'*invincible Armada* : « J'avais envoyé ma flotte combattre contre les hommes et non contre Dieu. » C'était, a-t-on dit, trop de calme en présence d'un tel événement. C'est là une chose que nous ne voulons pas discuter. Mais un fait certain, quel que soit le jugement qu'on veuille porter sur lui, c'est que Philippe n'était pas un homme ordinaire. Son esprit, malheureusement trop calculateur, devait savoir que par cette défaite la puissance de son bras était anéantie. En tout cas, sa déclaration n'était pas une expression due à la stupidité, ni à un manque de pénétration de la grandeur de son malheur. Considérée ainsi, sa conduite est incomparablement plus digne que celle d'Auguste qui, à la nouvelle d'un insuccès éprouvé par une de ses armées, s'arrachait les cheveux en pleurant, au lieu d'en expédier une autre plus forte, courait à travers le palais, la barbe en désordre, les vêtements en lambeaux, et remplissait l'air de ces cris

désespérés : « Varus, Varus, rends-moi mes légions ! »

Plutarque dit que le grand Périclès, le plus grand homme qu'Athènes ait produit, et dont la parole retentissait à travers toute la Grèce comme l'éclat du tonnerre, fut brisé par la mort de son fils chéri Paralos. « Lorsqu'il lui enleva la couronne funèbre, une telle émotion s'empara de lui, qu'il se mit à pousser des cris de douleur et à répandre un flot de larmes » (1). Loin de nous la pensée de blâmer le père pleurant sur la dépouille de son fils ; mais nous avouerons cependant qu'il y a un autre deuil, qui nous remplit d'un sentiment plus sublime que celui-là : c'est le deuil d'une femme, de la Mère des Chrétiens, qui, plus que personne, avait des motifs pour se lamenter et pour pleurer. Elle avait un fils, et elle n'avait que lui. Elle l'aimait d'un amour qui surpasse tout amour de femme, et il lui fallut le livrer aux mains des bourreaux pour subir une mort ignominieuse ; il lui fallut le voir de ses propres yeux mourir lentement dans un long supplice, insulté jusque dans son agonie par ses ennemis haineux et irréconciliables. La plus tendre des Vierges, la plus aimante des mères, surmonta une douleur qui jamais n'avait déchiré un cœur comme elle déchira le sien. Un seul mot nous la représente : « elle se tenait debout près de la Croix ». Voilà le triomphe de la vertu chrétienne dans la femme !

9. — La beauté épique et tragique de la vertu chrétienne.

Pourquoi les Stoïciens et leurs panégyristes, avec leurs vertus héroïques, ne voudraient-ils point entrer en lutte avec la vertu chrétienne ? En vérité, ils n'ont aucune raison d'éviter cette lutte. Il est vrai que l'esthète de Tubingue appelle la résignation chrétienne de Louis XVI dans sa prison « une faiblesse repoussante » ; et c'est chose certaine que le malheureux prince ne fut pas un grand caractère, tant qu'il jouit d'un repos non troublé. Mais ce qui lui a manqué de grandeur pendant

(1) Plutarch., *Périclès* 36, 7.

sa vie, il l'a conquis par sa constance admirable dans l'infortune et dans la mort. Le Stoïcien, dans son héroïsme, se serait donné la mort; le prince chrétien l'attendit sans trembler. Au milieu des plus ignobles traitements qu'on lui fit subir, il pouvait inviter ses ennemis à sentir si son pouls battait plus fort que d'habitude. Selon les idées des Anciens, et les idées de ceux qui se sont formés à leur esprit, il est certain qu'il n'y a là aucun héroïsme. Mais nous nous permettrons d'émettre un doute à ce sujet. Sont-ils des juges compétents dans les questions d'héroïsme? Si Homère nous représente non pas un lâche douillet, mais le dieu de la guerre lui-même poussant des cris comme « neuf ou dix mille guerriers » (1), à la suite d'une blessure qu'il a reçue, où faut-il chercher, après cela, le spectacle de l'empire de l'homme sur lui-même?

Le moyen-âge, meilleur que l'antiquité, était incapable d'une telle exagération. C'est tout au plus si parfois un poète de second ordre, comme celui de Lohengrin, cherchait à relever sa faiblesse par une expression analogue, d'ailleurs très adoucie (2). On n'aurait point pardonné à une jeune fille bien élevée si, comme on disait alors, elle avait laissé libre cours à sa douleur, à la façon païenne, c'est-à-dire sans mesure et contre toutes les règles de la bienséance. Mais l'antiquité ne soupçonna pas même cette force d'âme. Au contraire, elle croyait encore accomplir une grande action, dans cette explosion furieuse et indomptée de la douleur.

Il est impossible de se représenter quelque chose de plus épouvantable que la manière dont Sophocle nous dépeint le plus grand héros de l'ancien monde, Hercule, sous l'impression des douleurs, que lui avait préparées sa fidèle épouse, en lui envoyant la tunique de Nessus :

« Hercule emporté par la douleur qui lui déchirait les entrailles,
« Saisit son serviteur à l'endroit où le pied se joint à la jambe,

(1) *Il.*, V, 860.
(2) *Lohengrin* 6, 722, 2. (Junghans).

« Et le jette contre un rocher baigné des eaux de la mer.
« De sa tête écrasée sur la pierre,
« On voit jaillir, à travers sa chevelure,
« Un mélange affreux de cervelle et de sang.
« Hercule étendu sur la terre bondissait de tout son corps,
« En poussant des hurlements affreux,
« Qui faisaient retentir les rochers,
« Les monts escarpés des Locriens, et les promontoires de l'Eubée.
« Enfin, lorsque fatigué de s'être roulé contre terre,
« D'avoir poussé des cris terribles,
« D'avoir maudit le lit fatal de sa cruelle épouse
« Et l'hymen de la fille d'Œnée,
« Cet hymen qui était devenu le supplice de sa vie,
« Hercule cessa de contempler ce feu qui le consumait
« Et jeta ses regards troublés autour de lui » (1).

De quel côté se trouve le sentiment de la vraie grandeur, si, en face d'une telle conduite, on nomme faiblesse l'assurance du pieux roi martyr, et les peines du corps et de l'âme incomparablement plus grandes, qu'ont souffertes tant de vierges chrétiennes ? Où nos poètes et nos critiques ont-ils porté le sentiment de l'héroïsme et de la grandeur d'âme, quand ils trouvent :

« Que les combats sont seuls dignes
« De fournir une matière aux chants héroïques,
« Qu'un des plus magnifiques chefs-d'œuvre à disséquer,
« Sont les combats ennuyeux des chevaliers fabuleux,
« Et laissent, sans les chanter,
« Le plus noble courage de la patience, et de l'héroïsme du martyre ? (2) ».

Trouve-t-on grandiose, que l'homme furieux, poussant de grands cris, blasphémant, accusant Dieu d'injustice, le monde de méchanceté et s'accusant lui-même de folie, se précipite à la mort avec la fureur aveugle du lion prisonnier derrière les barreaux de sa cage ! Est-ce que dans sa faiblesse, la patience du chrétien, qui se soumet à la mauvaise fortune la plus dure, à la souffrance la plus longue, parce que sa foi lui enseigne que c'est la main de Dieu qui les lui envoie pour le purifier, n'est pas infiniment plus élevée ?

(1) Sophocle, *Trachin.*, 779 sq. (Ahrens).
(2) Milton, *Paradise lost.*, 9. 28 sq.

On nous parle constamment de la conception grandiose de l'épopée et de la tragédie des Anciens. Mais, est-ce quelque chose qui soit véritablement épique et tragique, que le coupable aille se heurter avec un front et un poing d'airain contre le bouclier d'airain de l'inexorable destin, jusqu'à ce qu'il en jaillisse du feu, et que sa tête vole en éclats ? Trouvera-t-on aussi épique et tragique, qu'un criminel aille, par outrecuidance, se précipiter dans l'abîme qu'il s'est lui-même creusé ? N'est-ce pas un spectacle plus sublime et plus réconfortant, de voir un homme au cœur noble, épuiser ses forces, et répandre son sang pour rester fidèle à son devoir et à sa vocation, et cela, avec un courage que rien ne peut ébranler, plutôt que d'être témoin d'une sauvage bravade adressée au droit et à la loi ? On admire les géants qui usèrent leur rude énergie à vouloir prendre le ciel d'assaut, et on resterait froid, on ne serait pas saisi d'émulation en présence de Joseph dans la maison de Putiphar, de Joseph que les dangers les plus grands, la tentation la plus séduisante ne peuvent entrainer à agir contre sa conscience, et contre la fidélité qu'il doit à son maître ? Certes, il n'est pas nécessaire de réfléchir longtemps pour que chacun avoue, que les efforts de la chasteté aux prises avec les charmes de la sensualité, qu'une fidélité inébranlable malgré la calomnie et l'ingratitude à l'endroit du devoir accompli, que la grandeur d'un sentiment qui foule aux pieds tout ce qui est terrestre pour tourner son attention vers des choses invisibles, que l'amour pour Dieu, pour la conviction de sa foi, pour la pureté du cœur, amour qui est plus fort que la mort, sont, au simple point de vue esthétique (1), des choses non seulement belles, mais sublimes et dignes d'être estimées.

Si nous reconnaissons la sublimité tragique et épique de plusieurs de ces combats qui nous sont racontés par les anciens poëtes, nous avons trouvé par là même une

(1) Cfr. Dursch. *Æsthetik*, 138, sq. 167, sq. 178.

mesure qui nous permet d'apprécier toute la grandeur des combats des héros de notre foi. Grands furent les anciens qui moururent pour leur patrie. Plus grands furent les martyrs qui versèrent leur sang pour leur foi. Mais celui qui a livré le combat le plus magnifique, qui fut jamais livré pour la liberté et pour la vie, pour le ciel et pour la terre, est Celui qui, au Jardin des Oliviers, se soumit librement, consciemment, par pure pitié pour nous, à l'assaut d'un combat qui fit sortir son sang par tous ses pores : c'est notre Sauveur, Celui, disons-nous, dont la mort a surpassé infiniment, en importance et en sublimité, les sacrifices et les belles actions des héros tant célébrés dans les anciennes légendes.

10. — Secret de la force invincible de la vertu chrétienne.

Eh bien ! nous laissons passer volontiers cette affirmation que le Christianisme est une religion bonne pour les femmes. En allant jusque-là, ses adversaires n'ont fait qu'une chose: ils ont dévoilé le secret de sa force inexpugnable. Dans l'attaque, l'homme est plus fort et plus courageux, quand il sait à quel adversaire il a affaire. Mais le Christianisme n'a que faire de cette force. Il n'est pas une religion aggressive comme l'Islamisme ; il est une religion d'amour, de souffrances et de martyre. La persévérance dans la souffrance et dans la patience font la force de la femme. Ces chênes robustes qui ne peuvent plier, un ouragan les renverse ; tandis qu'à côté, le roseau flexible sort vainqueur de l'attaque. En sachant adoucir la rude force antique si vite abattue, le Christianisme s'est rendu « invincible (1) ».

On nous appelle aussi des êtres féminins. Chacun sait que dans la guerre d'un sexe contre l'autre, le faible est plus sûr de vaincre que le fort. Quand il le veut, sa faiblesse et son manque de moyens de défense sont ses meilleures armes. Et lorsqu'il s'agit d'une attaque, l'insinuation pénétrante de ses manières donne souvent

(1) II. Cor., XII, 10.

la victoire, là où l'élan de l'homme avait d'abord échoué. Mais en réalité, notre Religion ne veut ni homme, ni femme. Elle veut des hommes pleins de force, fidèles à leurs convictions, dévoués, persévérants, et par là des hommes modestes, doux et pleins de mansuétude. Elle demande des hommes qui reconnaissent humblement toute faiblesse humaine comme leur propriété, et qui se servent de cette connaissance de leurs fautes pour vaincre leur faiblesse. Elle veut former des hommes qui soient aussi loin de la présomption que de la lâcheté ; aussi loin de la violence que du terre à terre ; des hommes qui ne s'élèvent pas au-dessus des autres, qui s'estiment peu eux-mêmes, mais qui cependant ne se dérobent à aucun devoir, et ne fuient devant aucun danger ; des hommes qui se considèrent comme pouvant commettre toutes les fautes possibles, qui ne se découragent sur aucun de leur défauts, mais qui, par suite de cela, se montrent plus humbles, plus circonspects, plus résolus, et comprennent mieux le secours tout puissant de la grâce ; enfin, des hommes dans lesquels se réalise la parole mystérieuse de l'Apôtre : « la force se perfectionne dans la faiblesse (1) ».

(1) II, Cor., XII, 9.

DIX-SEPTIÈME CONFÉRENCE.

Original, non copie.

1. Variété, indépendance dans la nature. A côté de cela, harmonie complète du tout et de ses parties. — 2. Manque de naturel de plusieurs systèmes philosophiques et hérétiques. — 3. Bacon et Kant. — 4. Une Religion du monde, ou une loi ayant une portée universelle est-elle possible ? Où se trouve le vrai respect de l'homme, est-ce dans le Christianisme, est-ce dans le rationalisme ? — 5. La diversité dans les dispositions naturelles, comme fondement d'unité dans la vie des peuples et des hommes. — 6. La Religion chrétienne étant une Religion d'équité, une Religion pouvant s'établir et se répandre partout, est catholique de sa nature. — 7. Beauté d'une communauté régie d'après ses principes fondamentaux. — 8. Idée que le Christianisme se fait des devoirs d'état et de l'activité. — 9. Libéralisme, indépendance, variété dans le caractère chrétien. — 10. Malgré cela, caractères complets. — 11. La grâce et la sainteté en harmonie avec la nature. — 12. Les saints seraient plus fréquents s'il y avait plus d'hommes fidèles à la nature.

1.— Variété, indépendance dans la nature. A côté de cela, harmonie complète du tout et de ses parties.

Leibnitz soutenait un jour qu'il y a une telle diversité parmi toutes les choses qu'on rencontre dans le ciel et sur la terre, qu'on n'en trouve pas deux dont la ressemblance soit exacte. Les dames de la cour de Hanovre voulurent se donner le plaisir de démontrer au savant qu'il avait commis une erreur. Elles pensaient que quelques feuilles d'arbres pareilles seraient suffisantes pour leur démonstration. Elles eussent réussi en effet, à supposer qu'elles aient pu les trouver. La tentative de ces dames pourrait être taxée de folie, si elles n'avaient comme excuse la jalousie mesquine qu'elles portaient à la gloire du philosophe. Pouvaient-elles être assez aveugles et assez inexpérimentées pour douter sérieusement de l'affirmation du grand homme? Quel est celui qui voudrait seulement se charger de trouver deux morceaux de marbre exactement semblables? Au ciel, il n'y a pas deux étoiles dont la clarté se ressemble. Et là où notre faible regard ne découvre aucune différence,

l'analyse spectracle y trouve tout un monde de diversités les plus tranchées, lesquelles ouvrent des voies toutes nouvelles à notre connaissance des corps célestes. Que de fois, cette inclination invincible de la nature, pour des formes originales et toujours variées, a joué de mauvais tours au goût corrompu d'un amateur de jardins ! Que de fois, la nuit, à la campagne, nous avons écouté avec étonnement, et souvent plus longtemps que nous n'aurions voulu, l'inépuisable diversité de voix des chanteuses d'un étang ! Il semblait qu'au clair de la lune, leur chœur ne voulut point laisser d'interruption dans la louange adressée au Créateur.

Plus on monte dans le royaume des créatures, plus aussi la variété est riche. Taille et traits du visage, attitude et manière de s'exprimer, voix et regard, impriment à chaque homme un cachet qui lui est propre. Lorsqu'un ami vient à ma porte, avant même qu'il entre, sa manière de tousser, son pas, son coup pour frapper, me disent quel est celui qui me vaut la joie d'une visite, et dans quelle disposition d'humeur et de caractère il se trouve.

Mais malgré cette diversité, nous rencontrons partout une harmonie parfaite. Considérons la nature au point de vue qui nous plaira, constamment nous trouverons les détails ordonnés avec une délicatesse si merveilleuse, que le tout nous produit une impression d'harmonie parfaite. Pour un œil sensible, il y a un charme indescriptible à considérer la disposition des couleurs dans un pays que nous traversons au cours d'une promenade. Les mousses veloutées, les sombres sillons, la tige tout humide de rosée, l'étang aux flots noirâtres, tout cela, vu un matin de printemps s'harmonise aussi parfaitement avec la lisière sombre des bois qui bordent le paysage et l'appel plaintif de l'oiseau solitaire, que, pendant l'hiver, le voile éclatant de neige, qui couvre les collines au delà du lac et la forêt aux reflets d'argent, s'harmonise avec les surfaces étincelantes des glaces qui frappent nos re-

gards, que l'éclat vaporeux d'un soleil couchant d'été, s'harmonise avec les teintes empourprées des hauteurs forestières, et les ondulations dorées des champs et des campagnes qui s'étendent à nos pieds.

2. — Manque de naturel de plusieurs systèmes philosophiques et hérétiques.

La liberté de l'homme laisse voir que, dans sa vie morale aussi bien que dans sa manière de penser, il peut s'affranchir de cette loi générale de la nature. Est-ce pour son avantage ? C'est là certes une question qui, au point de vue chrétien, et pour nous particulièrement, n'a pas besoin d'être examinée, vu les choses que nous avons traitées jusqu'à présent. Toujours nous avons pu constater le même résultat final dans toutes les discussions particulières que nous avons agitées : que la vie morale et la nature doivent être dans une harmonie complète.

Cependant, c'est une vérité qui est bien souvent méconnue. Socrate disait déjà qu'au fond la vertu était « une ». Platon le suivit dans ses jeunes années. Les Cyniques et les Mégariens étaient les partisans acharnés de cette doctrine de l'unité de la vertu (1). La même doctrine occupa une place importante dans l'école stoïcienne. A maintes reprises, elle essaya de pénétrer sur le terrain chrétien. Abstraction faite des différents polissons de la Réforme, ce fut particulièrement le savant rénovateur du Stoïcisme au XVI[e] siècle, Juste Lipse, qui fut le champion le plus zélé de cette idée. Pour lui, toutes les vertus sont sur le même pied. « Il est faux, pense-t-il, de placer telle vertu dans un rang supérieur à telle autre, de faire comme les scolastiques qui mettent la prudence plus haut que la force, et celle-ci plus haut que la tempérance. Toutes les vertus sont liées entre elles par des liens inséparables. Qui en possède une, les possède toutes (2) ».

On se représente facilement ce qu'il doit en advenir de la vie, quand de tels principes y sont appliqués. Malheureusement on ne vit que pour en être trop souvent

(1) Zeller, *Philosophie der Griechen* (2) II, I, 99, 6.
(2) Stœckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* III, 314, sq.

les témoins. L'ennui insupportable qui nous saisit à la vue du monotone manque de naturel des jardins français modernes, l'uniformité dans le manque de caractère d'un style, qui nous rend intolérable un long séjour dans nombre de villes récemment construites ou reconstruites, ne tiennent qu'une toute petite place à côté de cela. Si le monde a pu supporter un seul philosophe qui riait toujours, et un autre qui ne savait que pleurer, il a surtout contracté l'habitude de prendre plaisir aux singularités des penseurs de cette espèce. Mais qui ne connaît le martyre que vous fait endurer quelqu'un qui ne cesse de gémir sur des malaises insignifiants, ou vous poursuit éternellement des saillies de son esprit ! Quel malheur ce serait si de pareils hommes laissaient derrière eux une école quand ils disparaissent ! Ils élèveraient un monument impérissable au manque de naturel. Oui, rien n'est plus insupportable que d'avoir affaire à des hommes qui ont toujours la même manière de penser, de parler, de faire leurs saluts, et dont tous les compliments, toutes les phrases sont coulés dans le même moule. C'est ce qui dans la société moderne rend les rapports si onéreux ; c'est la cause pour laquelle notre culture superficielle et extérieure a produit, sans le vouloir, une telle uniformité dans les esprits. Quand on fait vingt-quatre heures de chemin de fer, et qu'a toutes les heures, le wagon se vide pour se remplir de nouveaux compagnons de route, — je parle de compagnons ayant reçu une certaine éducation, et non des gens du peuple, — on est presque certain de voir vingt-quatre fois les mêmes visages, les mêmes barbes, les mêmes toilettes, de recevoir les mêmes politesses, et de jouir des mêmes conversations.

Voilà ce qui rend la fréquentation des hommes fatigante, peu intéressante et pour tout dire ennuyeuse. Mais si on cultive cette uniformité à dessein, c'est un signe que la nature humaine n'est pas intacte, car rien n'est moins naturel que la nature humaine, si noble et

si libre, soit forcée d'entrer dans un moule, le même pour tous sans exception, ou soit étendue sur un lit de Procuste jusqu'à rendre semblables, d'une similitude que deux œufs ont entre eux, des centaines et des milliers de personnes jusque dans les traits du visage, dans la tenue des mains, dans le regard, dans la démarche, dans la manière de parler. Malheureusement, plusieurs sociétés religieuses comme les Jansénistes, les Mennonites, les frères Moraves, ont cherché leurs devoirs principaux dans cette violation de la nature, et ils n'ont que trop bien réussi à atteindre leurs vues déraisonnables.

3. — Bacon et Kant. Francis Bacon a peut-être eu sous les yeux de semblables difformités, dans le sein des sectes anglaises. En tout cas, d'après lui, c'est là qu'elles prospéraient magnifiquement. Sans cela, on ne pourrait s'expliquer comment un homme si prudent se serait laissé charmer par une conception si déraisonnable de la morale. Tandis que les tendances prédominantes étaient de faire endosser un uniforme unique à toute morale, et de la former d'après un modèle unique, lui, d'un autre côté, nie, d'une manière aussi exagérée, que les hommes aient quelque chose de commun dans leur conduite, et prétend qu'une morale conçue d'après des règles générales n'est pas possible. « Par la glorification verbeuse de la vertu, nous ne pouvons ni moraliser les hommes d'un seul coup, ni les moraliser en particulier. Le moraliste doit chercher les propriétés de l'âme de l'homme, avec autant de soins que le médecin recherche les propriétés du corps. C'est alors qu'il peut dicter des préceptes spéciaux à chacun selon ses dispositions et sa situation particulière ; car en éthique, il n'y a pas plus de panacée qu'en médecine. L'agriculteur se rend compte des propriétés spéciales du sol, car tout terrain ne convient pas à tout arbre. De même le moraliste doit éprouver les différentes aptitudes des caractères. Or, c'est précisément cette connaissance fondamentale de

l'homme qui fait défaut dans la morale tout entière jusqu'à nos jours. Celle-ci ne traite que de principes abstraits faits pour des hommes abstraits. Mais dans l'application, c'est de la pure charlatanerie, absolument comme l'emploi de ces remèdes qui ont la propriété de guérir toutes les maladies » (1).

Aux vues bornées du philosophe anglais, Kant oppose des vues personnelles qui ne sont pas plus larges. Fidèle à sa discipline stoïcienne, il tombe dans l'extrême opposé à celui de Bacon, et se pose la question de savoir si la morale doit être populaire. Et par ce mot populaire, il entend non seulement, dit-il, la forme de l'exposition, mais le contenu. Or, « elle serait populaire si ses principes fondamentaux ne dépassaient pas la portée ordinaire de l'intelligence du peuple, c'est-à-dire, s'ils étaient contenus dans l'expérience générale. Mais l'expérience peut tout au plus donner lieu à des règles pour un certain nombre de cas particuliers ; elle ne peut faire naître aucune loi générale. Or une doctrine morale n'a de valeur que lorsqu'elle pose des règles qui s'appliquent d'une façon générale, sans admettre d'exceptions ni pour un cas particulier, ni pour une seule personne. C'est pourquoi, conclut-il, celle-ci ne doit pas puiser ses préceptes dans l'expérience, mais les établir *à priori*, sans s'occuper ni de l'anthropologie ni de la psychologie (2) ».

On aurait difficilement réussi à trouver deux principes plus opposés que les doctrines de ces deux philosophes, dont l'influence a été si considérable, et qui s'accordent seulement en ce point : que tout deux sont également étrangers à la nature de l'homme. L'un veut une loi morale qui néglige à dessein la nature humaine, et qui impose à tous, de la même manière et sans exception, des devoirs sans s'occuper ni des personnes ni des circonstances. L'autre a raison d'exiger avant tout du

(1) Kuno Fischer, *Francis Bacon*, (2) 1875, 387.
(2) Kuno Fischer, *Gesch. der neuern Phil.*, 1860, IV, 102 sq.

moraliste la connaissance de l'homme. Mais il ne lui permet de l'appliquer que lorsque, dans chaque cas particulier, il aura fait des recherches minutieuses sur la personne et sur sa situation. Alors il pourra formuler une règle, mais cette règle n'aura de valeur que pour cette fois.

D'après Kant, le paysan doit couler sa manière d'agir dans le même moule que le prince, la jeune fille se conduire comme un homme, le malade fournir le même service que celui qui est en bonne santé, l'écolier penser et agir comme le savant : tout autant de choses qui ne peuvent pas peser plus lourdement sur l'un que sur l'autre, précisément parce que la loi ne tient compte ni de l'anthropologie ni de la psychologie, et qu'elle répond aussi bien à la nature de l'un qu'à la nature de l'autre. D'après Bacon, des idées et des règles générales sont tout à fait inconcevables. Alors, il nous faut un code spécial pour les filles de service, un autre pour les femmes de chambre, un autre pour les serviteurs, un nouveau pour le maître de la maison, un pour les filles et un pour le fils de la famille, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Alors, il faut aussi une casuistique qui se renouvelle tous les jours. Il faut autant de moralistes éprouvés qu'il y a d'hommes capables d'agir, et lorsque quelqu'un pose une action sans avoir auparavant pris conseil vers un de ceux-ci, ou vers tous, il a agi contrairement à la morale, parce qu'il a agi sans loi. D'après Kant, le monde tout entier ne formerait qu'une seule caserne dans laquelle tous, hommes et femmes, enfants et vieillards, seraient exercés d'après la même théorie. D'après Bacon, on nous pardonnera l'expression, mais il est difficile d'en trouver une plus juste, le monde ressemblerait à un immense manège où l'on dresserait un chacun comme un cheval qui aurait la faculté de penser. A supposer que l'homme soit incapable de toute pensée et de toute action indépendante, tous deux sont parfaitement d'accord.

4. — Une religion du monde, ou une loi ayant une portée universelle est-elle possible? Où se trouve le vrai respect de l'homme, est-ce dans le Christianisme est-ce dans le Rationalisme?

Là, où ces principes sont admis, on comprend facilement l'affirmation du second fragment de Wolfenbuttel dans lequel il est dit : « qu'une religion du monde n'est pas possible. » Or le Christianisme s'est présenté avec la prétention d'être cette Religion considérée comme impossible, et d'établir des lois qui aient la même valeur pour tous. La loi doit avoir « le bien général comme fin » (1), et « une valeur qui s'applique à tous » (2). C'est pourquoi elle doit aussi avoir « une force compréhensive universelle » (3). Si elle était conçue d'une façon aussi générale que le voudrait l'exigence kantienne, c'est-à-dire si elle s'adaptait à tous les cas, elle ne s'adapterait à aucun exactement. Le malfaiteur le saurait pour se livrer à ses actes de scélératesse, l'homme consciencieux ne serait jamais suffisamment éclairci sur sa volonté. Si elle essayait, au sens de Bacon et du rationalisme moderne, d'organiser, par une casuistique sans fin, toute possibilité particulière imaginable, elle porterait atteinte à la liberté des subordonnés et se perdrait dans les mesquineries. De plus, il serait difficile de trouver le grand sentiment du tout de même que l'intention qui doit exister dans chaque cas particulier (4). Dans le premier cas, ce serait inutilité ; dans le second, despotisme et déraison. Une loi, qui s'adapte à tous les cas particuliers sans exception, n'est donc pas possible. Elle n'est pas non plus nécessaire au bonheur.

Cependant, il peut bien exister une loi qui oblige tout le monde, et qui unisse toute l'universalité demandée avec la clarté et la précision désirables. Tout ce qui est nécessaire pour cela, c'est d'accorder d'abord à l'homme assez de pénétration d'esprit et de bonne volonté, de bon sens et d'intelligence pour s'en faire à lui-même une application raisonnable et consciencieuse (5). C'est

(1) Thomas 1, 2, q. 90, a. 2. — (2) Thomas 1, 2, q. 96, a, 1.
(3) Aristot., *Ethic.*, 5, 10 (14), 4, 6. Aguirre *Philos. moral.*, 5, 10, 4-6.
(4) Trendelenburg., *Naturrecht* (2) § 75, 172.
(5) Aristot., *Polit.*, 3, 6, 8, 10 (11, 13, 14) ; Cfr. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griech.-rœm. Phil.*, II, 1599 sq. 1662.

ensuite, de lui attribuer assez d'indépendance personnelle pour qu'il ait le droit de travailler lui-même à ce développement, selon les règles de la justice tempérée par la modération (1). Sans doute, une telle conception de la loi n'est pas calculée pour des hommes qui, semblables à des esclaves, ne peuvent se mouvoir d'eux-mêmes librement ; mais, le Christianisme ne considère pas l'homme avec si peu d'estime ; il le traite avec autant de respect que Dieu lui-même (2), parce qu'il compte toujours sur son intelligence et édifie toujours sur sa bonne volonté.

C'est pourquoi, nous ne dirons pas un seul mot pour justifier notre Religion, quand Renan, Strauss, et tous ceux qui partagent leurs vues en partie ou en totalité, lui feront le perpétuel reproche de ne pas être pratique pour la vie, parce que, soit orgueil ou incapacité, elle ne s'occupe que d'un nombre limité de domaines appartenant à la vie morale et à la vie publique, et ne s'inquiète pas des exigences des penchants ordinaires de l'homme. N'est-ce pas là une accusation étonnante, provenant de la bouche de ceux qui les premiers lui font le reproche d'enserrer l'homme, du berceau à la tombe, dans une camisole de force, dont les mailles ne lui laissent pas de liberté, et ne lui permettent même pas de respirer pendant son sommeil ! A les entendre, cette camisole n'est donc pas si étroite qu'ils le prétendent ! Elle a plutôt des manches si larges, des plis si amples que beaucoup d'esprits forts semblent désirer les services d'une nourrice, pour la leur vêtir. Eux, sont constamment et complètement enlacés par les idées de Bacon ou plutôt du rationalisme. Dans celui-ci surtout, on tient scrupuleusement compte des exigences de Renan à propos de la Religion, et on pousse jusqu'aux extrêmes, et dans

(1) Thomas, *In Ethic.*, 5, lect. 16, *Summa theol.*, 1, 2, q. 96, a. 6, 2, 2, q. 120.

(2) Sap., XII, 18.

tous ses détails les plus insignifiants, la condescendance pour la vie ordinaire de l'homme.

Le philosophe du rationalisme, le type de la sagesse pédante du professeur, Christian Wolff, croit dans « *ses conceptions rationnelles sur l'action de l'homme* », n'avoir pas suffisamment excité celui-ci à la vertu, quand il ne lui a pas enseigné expressément qu'il ne faut pas se moucher à table, ni mettre de trop gros morceaux dans sa bouche; que si un pauvre se trouve à prendre son repas avec un personnage de distinction, le pauvre doit toujours pousser la meilleure part du côté de ce dernier; et qu'on ne doit même pas se poudrer, si une fois par hasard, quelqu'un devait en être incommodé ou choqué (1). Or, nous le demandons, une telle ingérence dans le détail de la doctrine morale est-elle digne de l'homme? N'est-ce pas clouer l'humanité dans une chaise de petit enfant? Et doit-on faire à notre Religion un reproche de ne pas s'arroger le droit de traiter l'homme d'une manière si dédaigneuse? Vraiment, on doit être fier de sa foi, quand on entend de pareils reproches. Oui, c'est avec un légitime orgueil que nous disons: Encore cette fois, le Christianisme a rendu plus d'honneur et témoigné plus de confiance à la nature raisonnable et libre de l'homme, que ce rationalisme mesquin et enfantin, qui ne suppose même pas qu'il le dégrade, là précisément où il croit l'élever.

5. — La diversité dans les dispositions naturelles comme fondement d'unité dans la vie des peuples et des hommes.

Mais, en respectant la liberté et la nature de l'homme, notre Religion a posé pareillement la base pour une union durable et saine dans l'humanité tout entière. Ce n'est qu'en partant de ce principe, qu'elle pouvait avec quelque chance de succès se présenter sans injustice comme une Religion universelle. Là où la nature est lésée et violée, là aussi une union pour le bien commun est impossible, ou manque de stabilité. On peut l'obtenir par la contrainte extérieure, par la peur d'un

(1) Biedermann, *Deutschland in XVIII. Jahrh.*, II, I, 432.

danger, par la haine d'un ennemi commun ou la nécessité de le combattre ; on peut y arriver par l'effort de la violence extérieure ; mais il n'y a pas le ciment intérieur qui maintient l'ensemble, quand le cercle de fer est rompu. Or une union, qui repose seulement sur une base morale, doit avoir nécessairement son point d'appui dans la vraie nature de l'homme. Et pour que ce point d'appui soit solide, elle doit laisser le jeu complètement libre à chaque particularité légitime de la nature humaine. « L'activité, dit un vieil axiome, suit la nature et répond à l'être ». En conséquence, la moralité et tout travail de culture, s'ils veulent arriver à leur but, doivent se régler sur la nature de l'homme.

Mais nulle part, on ne remarque une diversité si profonde que celle qui existe dans nos dispositions spirituelles. C'est en vertu de sages intentions, que Dieu ne communique à personne toute la plénitude des dons qu'il met dans la nature humaine, mais les dispense à chacun dans une proportion déterminée. On trouve difficilement réunies, dit-on, l'aptitude pour les mathématiques et les dispositions pour l'étude des langues. On connaît aussi la mémoire et ses phénomènes. Les talents, pour les différentes branches sur lesquelles s'exerce l'action humaine, ne pourraient pas être accordés avec une diversité plus grande. De là aussi les inclinations et les aptitudes particulières des différents peuples, tant qu'ils n'ont pas dévié de leur vertu primitive. Formation, éducation, relations, profession, mélangent à un tel degré ces différences qui existent déjà par nature, qu'il serait difficile de trouver, sur la vaste terre, seulement deux hommes qui se ressemblent complètement dans leurs aptitudes, dans leurs inclinations et dans leurs habitudes.

C'est en cela précisément que se trouvent la cause et la possibilité de l'union pour la vie sociale. Nous verrons plus tard, dans le quatrième volume, comment c'est seulement en reconnaissant comme il convient ces

propriétés et ces limites de la nature humaine, qu'un édifice social sain peut prospérer. Cette formation déraisonnable, qui voudrait faire de chaque individu un homme universel, n'est pas la dernière raison de notre dissolution sociale. Ce n'est que là où chacun se reconnaît, comme un être isolé en lui-même et borné dans ses aptitudes, par la place qu'il occupe, et par la profession qu'il exerce, que tous sentent qu'ils ont besoin les uns des autres, non seulement pour en tirer de l'utilité personnelle, mais, comme le dit le proverbe arabe, de « l'acier et de la pierre », pour que l'un donne à l'autre, quelque chose du sien, et réciproquement. C'est pourquoi, plus la culture et le développement moral d'une société sont naturels, plus aussi apparaissent les particularités indépendantes des individus, d'un côté, et plus d'un autre côté, se manifeste vivement le sentiment de la cohésion.

Mais si une fausse culture, telle que la culture qui se présente malheureusement aujourd'hui, d'une manière universelle, avait la prétention de représenter dans chaque détail l'expression générale de l'humanité tout entière, elle aurait comme résultat la perte de la saine nature individuelle et le démembrement de la société. Comme le caractère des hommes est devenu pâle et plat ! Comme leurs pensées et leurs actions sont uniformes ! Comme ils dépendent les uns des autres dans leurs vues et dans leur manière de s'exprimer ! Comme le costume, les traits de l'écriture, et jusqu'aux traits du visage sont difformes ! C'est aussi la raison pour laquelle manquent la libre aggrégation de tous pour former un tout plein de vie, la joie pour les sacrifices réciproques, la force de résistance à l'extérieur et l'unité à l'intérieur. Si une doctrine morale, si un système politique ne comptent pas avec ces conditions, c'est alors qu'ils peuvent bien mériter l'honneur d'appartenir au Kantisme : ils ne s'occupent ni de l'anthropologie ni de la psychologie. Mais ils ont aussi porté sur eux ce jugement qu'ils sont

inhumains et contre nature. S'ils ne peuvent tenir la bride aux hommes et à la nature, s'il leur est impossible de faire régner l'harmonie en eux, ils doivent se reconnaître les premiers coupables.

6.—La Religion chrétienne étant une Religion d'équité, une Religion pouvant s'établir et se répandre partout, est catholique de sa nature.

De tout temps, le Christianisme a su se préserver de cette erreur. On peut bien le dire, la Religion chrétienne est de préférence à toutes les autre cultures, la Religion de la justice. Seule, parmi toutes les autres, elle peut se glorifier de faire droit à chacune des particularités légitimes de l'homme, à chacune de ses dispositions, et à chacun de ses besoins. Seule elle peut aussi se glorifier de ne point faire de choix parmi ces particularités, de ne jamais en élever une aux dépens des autres, mais de les sanctifier toutes, et de savoir les diriger vers le service de Dieu. Pour l'esprit superficiel, pour l'étranger, qui, restant à l'extérieur, n'a pas suffisamment vécu pour voir sa force et sa vérité, apparaissent de tous côtés des contradictions et des étroitesses, là où le fils de famille n'aperçoit qu'une harmonie complète et vraie, une universalité embrassant la vie tout entière. C'est ainsi qu'elle sait relever l'état de la virginité sans porter atteinte au mariage, qu'elle sait non seulement concilier la liberté et l'obéissance, mais procurer la première par la seconde (1).

Elle est aussi la Religion qui a le droit de s'exercer librement dans toute action d'ensemble vivante. Là où domine la véritable vie chrétienne, là aussi, non seulement les églises sont toujours ouvertes, mais en dehors des églises, les chapelles, les croix et les pieuses images invitent à la prière. Le long des rues, au milieu de la solitude de la montagne, le sentiment de l'adoration trouve un stimulant, et la satisfaction un aliment. Quels moyens de conversion, que les temps saints, les prières toujours nouvelles, les missions, les prédications ! Quelles variétés de moyens pour saisir les diffé-

(1) Dœllinger, *Christenthum und Kirche*, 1860, 382.

rents caractères, par les confréries, les réunions, les ordres ! Chaque face de la piété, chaque côté privilégié, qu'on aime en elle, pourrait-on dire, y trouvent leur expression et s'adaptent aux désirs du cœur (1). Chacune d'elle y est tolérée pourvu qu'elle tolère les autres (2).

Mais le Christianisme est aussi la Religion de l'expansion libre, car il est catholique de sa nature. Les Platoniciens disaient que la philosophie n'est pas bonne pour le peuple, qu'elle ne peut s'accommoder à lui, et que les savants seuls sont capables de la comprendre. Selon eux encore, elle doit se contenter de l'approbation du petit nombre de ceux qui peuvent porter un jugement et fuir la foule à dessein (3).

Même de nos jours, nous avons vu un philosophe célèbre se bercer dans la douce illusion que le peuple ne le comprenait pas ; et il a trouvé des imitateurs assez jaloux pour cacher la vérité aux autres.

Il n'en est pas ainsi dans le Christianisme. « Dans la maison de mon Père, nous dit son divin Fondateur, il y a beaucoup de demeures (4) ». Là, les caractères les plus différents y peuvent trouver place chacun à leur façon ; aucun n'a le droit d'en troubler un autre dans la situation propre qu'il s'est choisie, et cela tant que celle-ci est en bonne harmonie avec le tout. « Des rues et des carrefours viennent les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boîteux ; ils s'assemblent dans les chemins et le long des haies (5) » ; mais « les puissants des peuples et leurs rois viennent aussi, les princes se lèvent pour adorer le Seigneur (6) » et il y a encore de la place pour un grand nombre. Tous ensemble ils forment un tout d'une harmonie magnifique, dans lequel règne la plus grande concorde ; car celui qui blesse la charité et

(1) Herzog, *Realencyclopædie für prot.*, *Theologie*, (1), XII, 699.
(2) Bernard., *Apolog.*, *ad Guilelm.*, 4, 8.
(3) Lactant., *Inst.*, 3, 24. — (4) Joa., XIV, 2.
(5) Luc., XIV, 21-23. — (6) Isa., LX, 11 ; XLIX, 7.

la patience, n'appartient pas à cette société. « Il y a différentes activités, mais il n'y a qu'un seul et même Dieu, qui seul opère tout en tous. Les vocations sont différentes, mais il n'y a qu'un Seigneur. Les dons sont différents, mais il n'y a qu'un seul et même esprit » (1), « à la fois simple et multiple, bon, stable, calme, infaillible, et qui renferme en soi tous les esprits » (2).

7. — Beauté d'une communauté régie d'après ses principes fondamentaux.

En cela consiste la beauté merveilleuse d'une société ordonnée selon les principes chrétiens. Et c'est avec raison que François de Baader dit que : « celui-là seul, qui ne connaît pas l'esprit chrétien, peut craindre une telle société » (3). C'est facile à comprendre. L'ancienne conception païenne de l'État, ayant malheureusement acquis de nouveau la prédominance, s'effraie à l'idée que chaque partie du tout ait un droit à réclamer pour elle-même. Or cela provient uniquement de ce qu'elle ne connaît aucun autre lien d'union que celui de la contrainte extérieure. Cependant, l'esprit du Christianisme n'hésite pas un instant à garantir l'indépendance au particulier, parce qu'il estime que là est la première condition de toute unité vraiment vivante. Sans indépendance des membres, on peut bien arriver à une somme, a un aggrégat d'individualités, dont la cohésion peut être maintenue par un lien extérieur solide ; mais on ne parviendra jamais à former un tout, dont chaque partie se tienne intérieurement, à former une unité libre et organique.

L'image de cette société chrétienne et de cette unité n'est pas un bloc de pierre inconscient de l'union qui existe entre ses parties ; ce n'est pas un tonneau dans lequel on jette tout pêle-mêle : c'est le corps humain vivant. Chaque membre lui appartient pour former le tout; chaque membre a sa forme particulière, sa force propre, son activité propre. Mais c'est la réunion de tous qui forme le corps, et chacun d'eux exerce son activité propre pour le bien du tout. « Si tous étaient le même mem-

(1) I Cor., XII, 4-6. — (2) Sap., VII, 22, 23.
(3) Erdmann, *Geschichte der neuern Philosophie* III, II, 627.

bre, où serait le corps ? Ainsi, il y a beaucoup de membres, et il n'y a qu'un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main : « Je ne suis d'aucune utilité pour toi ». Ce sont plutôt ces membres du corps qui nous paraissent les plus faibles, qui sont les plus nécessaires. Si un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui ; si un membre reçoit de l'honneur, tous les autres se réjouissent avec lui » (1).

Quand une société ne se soutient que par la force, il est vrai que chaque membre est obligé d'apporter sa part au tout, mais il ne lui donne que ce qu'il lui doit strictement : il garde le reste pour lui. Quand c'est au contraire l'esprit de liberté et d'indépendance, qui unit fortement les membres à l'intérieur, il y a aussi dans ce que chacun cherche particulièrement pour soi, l'utilité de la totalité. C'est le communisme réalisé dans sa forme la meilleure. « Tous, nous ne pouvons pas tout posséder ; mais nous pouvons avoir une part à tout ce qu'un autre possède » (2). Et c'est ce qui arrive là où chaque membre du tout possède intacts les dons qui lui sont propres, et déploie sans obstacle l'activité dont il est doué. Par là même il concoure, d'une manière libre et indépendante, au but de la totalité.

8. — Idée que le Christianisme se fait des devoirs et de l'activité.

De là aussi la conception chrétienne des devoirs d'état et de l'activité. « Que chacun demeure dans la vocation où il était quand Dieu l'a appelé » (3). Chacun ne peut pas tout faire, et tous ne peuvent pas pratiquer la même chose de la même manière. « C'est pourquoi personne ne doit juger son frère, si celui-ci tombe ou s'il demeure ferme, cela regarde son maître. Que chacun pense plutôt à ne pas mettre devant son frère une pierre d'achoppement ou de scandale, car chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi » (4).

Tel est l'enseignement que nous donne notre foi. Elle

(1) I Cor., XII, 12-17.
(2) Petr. Damian., *Opusc. 9. de eleemos. præf.*
(3) I Cor., VII, 20. — (4) Rom., XIV, 4, 12, 13.

ne fait aucune différence entre état et état. Chacun d'eux porte en lui-même sa raison d'être. Il n'y en a aucun qui soit meilleur ou plus distingué, car chacun d'eux est la mise en œuvre des dons accordés par Dieu, et marque la place assignée par lui. Ce qui n'exclut pas cependant que l'un procure au bien commun une plus grande utilité que l'autre. Mais chacun d'eux est important pour la totalité, car celle-ci a besoin d'eux tous pour son existence et sa prospérité. Que personne ne rougisse donc de son état ; mais que chacun, étant pénétré du juste sentiment de sa situation, produise à l'avantage du tout des fruits selon ses dispositions, ses inclinations et ses convictions ; non des fruits qui procèdent du bon plaisir et du caprice, non des fruits artificiels et d'imitation étrangère, mais des fruits tels que chaque arbre doit les porter, des fruits comme le devoir, l'état et l'aptitude intérieure peuvent les faire naître. « Que chacun donne donc, selon ce qu'il a résolu dans son cœur, non avec tristesse, ni comme par force, car Dieu aime celui qui donne avec joie » (1). Une seule chose domine tout : c'est que chacun soit profondément convaincu dans son cœur de la vérité et de la légitimité du motif qui le détermine à agir (2).

9.— Libéralisme, indépendance, variété dans le caractère chrétien.

C'est là ce que la foule des étrangers n'est pas capable d'apprécier chez plusieurs peuples, comme les Espagnols, les Italiens, et les Français méridionaux. Leurs manières dégagées, leur calme indolence, leur indépendance de caractère, sont précisément une preuve que l'esprit chrétien favorise la vraie nature et la vraie indépendance, là où cet esprit a su se maintenir plus longtemps et se garantir de toute atteinte corruptrice.

Si nous considérons les jugements que nos historiens de la civilisation ont portés sur le moyen-âge, les descriptions de voyages sur la vie des peuples méridionaux, nous

(1) II, Cor., IX, 7.

(2) Rom., XIV, 5. François de Sales, *Philothée*. 3, 1, 36. — Schram, *Theolog. myst.*, § 350, 355, 377, 474. Pinamonti, *Guide des âmes*, Ch. IX.

devons regarder comme vraie la plainte de Gœthe, à savoir qu'il y a aussi peu d'hommes naturels, qu'il y en a peu qui comprennent l'humanité intègre. Et malheureusement, nous devons avouer que ce reproche tombe surtout sur les Allemands. C'est à cause de cela, qu'ils ne peuvent encore comprendre l'indépendance particulière, et la diversité étonnante des mœurs qui caractérisent les temps et les hommes, dans lesquels cette indépendance de l'individualité, favorisée par le Christianisme, s'est si bien exprimée.

Assurément, ce n'est pas toujours la haine contre la vie chrétienne qui a été pour notre époque le plus grand obstacle pour juger équitablement le moyen-âge. Souvent, le motif principal se trouve uniquement dans la grande différence qui existe entre les caractères de ce temps-là et ceux de nos jours. Ce que Tibère disait, dans un sens tout différent, il est vrai, de Curtius Rufus : « qu'il semblait s'être donné naissance lui-même (1) », on peut le dire aussi de tout caractère du moyen-âge. Et c'est justement ce qui nous rend si étrangers à cette période. Nous voyons toujours et seulement par les autres. Que font ceux-ci? Que diront-ils de ceci? Pourquoi faire ceci ? Celui-là ne le fait pas. C'est ainsi que nous vivons dans des luttes constantes entre le respect humain et notre conscience ; c'est ainsi que nous gâtons notre caractère, car nous n'agissons jamais d'après notre propre nature, mais toujours d'après ce que les autres approuvent ou font. Ce ne serait même pas légitime de suivre cette ligne de conduite par amour, ou par admiration de ceux qui sont meilleurs que nous. Saint François de Sales n'approuve pas que par amour ou par faiblesse, on prenne les petits défauts des amis, des parents, des maris ; et il blâme les amis de saint Basile de « s'estre laissez porter à l'imiter, mesme en ses imperfections extérieures, en son parler lentement, et

(1) Tacitus, *Annal.*, 11, 21.

avec un esprit abstrait et pensif, en la forme de sa barbe et en sa démarche (1) ».

Et c'est à juste titre. La vie morale doit être un chef d'œuvre. Quiconque aspire à la vertu doit être son propre artiste. Tout le monde, il est vrai, n'a pas les capacités requises pour copier n'importe quel dessin. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne doive pas le copier grossièrement. Dans la vie morale, personne ne devient parfait par ses propres forces, et personne ne peut se passer de l'exemple de tels personnages qui sont parvenus à la perfection. C'est par ce moyen que le grand saint Antoine est arrivé à un degré de sainteté si éminent. Il ne voyait jamais un homme excellent, sans chercher à l'imiter (2). Mais il l'imitait à sa manière. On ne peut imiter tout ce qui tombe sous les yeux. Il en est de même pour les saints : En eux tout n'est pas à imiter. En eux se trouvent des choses magnifiques et dignes d'admiration, qui, chez d'autres, seraient affectées, défigurées, qui seraient même des défauts.

C'est pourquoi, il n'est pas défendu de se sentir couvert de confusion, encouragé par quelque action d'un homme parfait. On peut se sentir pressé de l'imiter. Mais on doit cependant examiner ses propres forces, sa nature, sa situation, et quand même, on aurait sous les yeux les modèles les plus parfaits, il faudrait encore chercher à se perfectionner d'une manière indépendante. C'est ce que l'on veut dire avant tout, quand on proclame que la vie de l'homme doit être un chef d'œuvre. Si quelqu'un porte en lui une seule veine d'artiste, il ne s'en tient pas à l'imitation servile. Sans qu'il s'en doute, le paysage, ou les traits de la physionomie qu'il reproduit fidèlement sur la toile deviennent un original. Quiconque connait son pinceau trouve les traits de son esprit, car il lui a imprimé la marque de sa manière

(1) François de Sales, *Philothée*, 3, 22.
(2) Athanas., *Vita S. Antonii*, 1, 6, (Bolland).

personnelle d'envisager les choses et le cachet de son goût.

Ainsi, nous devons fixer les yeux sur nos modèles moraux. Si nous les copions en nous par suite d'une vraie conviction, et selon les indications de notre conscience, le même modèle prendra dans chacun de nous des traits différents et y deviendra une copie naturelle, indépendante et vivante.

Des milliers d'étoiles grandes et petites brillent au firmament de la vie chrétienne. Toutes ont eu un modèle devant les yeux, toutes se sont formées d'après lui ; et cependant, chacune d'elle n'est pas une copie, mais elle est à elle-même son propre original. Quelle figures indépendantes et énergiques, que Grégoire de Nazianze, Basile le grand, Grégoire de Nysse, ces trois grands Cappadociens, si intimement liés par l'amitié, si étroitement parents par l'éloquence et l'érudition, ces lutteurs accomplis dans les combats contre les mêmes adversaires, ces hommes parfaits par la participation à une même vie ! Chacun d'eux est un monde nouveau. Voici Ephrem, la crainte personnifiée du jugement de Dieu ; Dominique, la sérénité vivante de l'esprit chrétien ; Vincent Ferrier, qui ne sait que prêcher les terreurs de la fin du monde ; François de Sales, qui, au contraire, ne parlait que de la bonté de Dieu. Voici Suzo qui ne respire que l'amour et la douleur de l'amour ; Augustin qui est tout lumière et tout feu ; Thomas d'Aquin, en qui semble s'être incarnée la pénétration de l'esprit. Voici Paul l'Ermite, qui se retire dans son désert et ne pense qu'à lui ; Vincent de Paul, qui, au milieu de mille occupations, pense à tout excepté à soi. Et tous sont des disciples vrais et complets, des copies fidèlement imitées d'un seul Maître et d'un même modèle ; tous sont des représentants indépendants de l'esprit chrétien ; tous sont des exemples qui nous montrent la hauteur que peut atteindre la nature humaine, si elle est vraiment et constamment perfectionnée avec l'aide de la grâce.

10. — Malgré cela caractères complets.

Chacun a sa vocation particulière, chacun a ses dispositions naturelles qui lui sont propres; et néanmoins chacun est, par les particularités et les caractères qui le distinguent des autres, un homme complet dans le sens le plus vrai du mot. Car personne ne peut être tout en soi seul. Ce serait infailliblement la ruine intellectuelle et morale, si quelqu'un voulait pousser l'imitation dans tous les traits qui caractérisent chacun. C'est pourquoi, il est bien à craindre que cette manière d'éducation qui veut faire des enfants de vrais puits de science, et produire des hommes et des femmes avant le temps, ne manque complètement son but, en étiolant les forces intellectuelles et en étouffant les forces morales.

Mais, s'il est impossible que quelqu'un, qui veut arriver à la perfection, puisse réaliser en lui toutes les perfections que l'homme peut acquérir, il faut dire aussi que ce n'est pas nécessaire. Quelqu'un peut bien être un tout complet sans être un tout dans tout. Un seul homme est parvenu jusque là, c'est Celui qui a uni l'immensité de la divinité à la nature humaine (1). Pour tous les autres, il doit leur suffire de chercher à perfectionner, dans la plus haute mesure possible, la part spéciale qui est la leur. Et pour cela, il suffit qu'ils soient un tout. Car dans la nature humaine vivante et indivisible, toutes les dispositions et toutes les capacités sont étroitement liées ensemble. Là, où une de ces dispositions, où une de ces capacités se perfectionne d'une manière juste, naturelle, et non intentionnellement aux dépens des autres, là aussi toutes les autres s'ennoblissent avec elle. C'est pourquoi les Pères et les Théologiens de l'Eglise enseignent que toutes les vertus sont étroitement liées les unes aux autres. (2) Celui qui en pratique une, à supposer qu'il la pratique dans toute sa vé-

(1) Col., III, 11.

(2) Augustin, *Trin.*, 6, 4, 6 ; ep. 167 (291), Greg., M., *Moral.*, 22, 2; Ezech., II, 10, 18. Thomas, 1. 2, q. 65, a. 1 ; q. 73, a. 1.

rité et toute sa perfection (1), pratique également toutes les autres. Celui qui en possède une, en possède toujours plusieurs. C'est parce que les Saints s'en approprient une parfaitement, qu'ils arrivent à toutes les autres. (2) Freidank s'exprime donc d'une façon à la fois juste et admirable quand il dit que :

« De tout temps, la vertu s'associe à la vertu,
« Comme la jeunesse s'associe à la jeunesse » (3).

D'où il suit que, pour devenir parfait, quelqu'un n'a pas besoin de pratiquer complètement toutes les vertus. Il suffit premièrement qu'il pratique celle que sa nature, ses tentations, sa profession, sa situation, ses relations extérieures mettent le mieux à sa portée, et que secondement, il la pratique avec toute la perfection possible. Peu importe sa situation et la profession dans laquelle il vit. Il n'en est aucune qui soit un obstacle à la vertu ; mais chacune est plutôt un moyen pour arriver à la perfection, pourvu toutefois qu'on supporte parfaitement les fatigues qu'elle demande, et qu'on essaie de s'acquitter parfaitement des obligations qu'elle impose.

Parmi ses saints, l'Eglise ne compte pas seulement des moines contemplatifs, des missionnaires et des évêques, des vierges et des religieuses qui ont exclusivement consacré leur vie à poursuivre la perfection. Elle en vénère aussi qui ont développé, d'une façon vraiment naturelle et vraiment chrétienne, leurs aptitudes purement humaines, et qui, comme savants, hommes d'état, artistes, n'ont vécu en apparence que selon leur vocation dans le monde. Car c'est une idée fondamentale de la religion chrétienne, que tous ceux qui développent parfaitement leurs dons naturels ne sont pas seulement des hommes parfaits, mais aussi des modèles pour les chrétiens de tous les temps et de toutes les générations.

(1) Philipp. a. S. Trin., *Theol myst.*, II; tr. 2. d. 3. a. 3 (1874, II, 234-238) ; Joa. a S. Thoma, *Curs. Theol.,* V. d. 17. a. 2. d. 2.
(2) Ambros., *Luc.*, V, 63.
(3) Freidank 52, 18 sq. (Bezzenberger, 114).

Si de plus, quelqu'un pratique avec autant de fidélité et de perfection ses devoirs particuliers de chrétien, devoirs qui n'ajoutent pas beaucoup aux devoirs purement humains, mais qui les déterminent plutôt d'une façon plus précise (1), alors la Religion chrétienne lui adjuge le prix de chrétien parfait et de saint. Celui-là au contraire ne sera jamais reconnu comme chrétien parfait, ou comme saint, qui aura laissé des lacunes dans l'accomplissement de ses devoirs comme homme.

Ces vénérables femmes chrétiennes, Nonna, Macrine, Anthuse, Monique, qui arrachaient à l'intolérant Libanius cette exclamation d'étonnement : « Que ces femmes chrétiennes sont donc admirables ! » n'ont semblé, pendant leur séjour ici-bas, vivre que pour leurs enfants et pour leur famille ; et c'est précisément par là qu'elles sont devenues des saintes. La vie d'un Fra-Angelico, d'un Ximenès, d'un Thomas Morus, d'un Godefroy de Bouillon, d'un Saint Louis, d'un Suarez, d'un Mabillon, et de tant d'autres, nous prouve suffisamment que l'érudition, la chevalerie, la fidélité à sa vocation, quelle qu'elle soit, non seulement ne créent pas des ennemis au Christianisme, mais forment la base de la plus haute perfection chrétienne, là où leur véritable esprit est fidèlement observé.

11. — La grâce et la sainteté en harmonie avec la nature.

Beaucoup se scandalisent des faiblesses et des côtés humains que l'on rencontre dans la vie de nos saints. D'autres, se plaisent à étaler triomphalement en plein jour une faute humaine qu'ils auront découverte dans la vie d'un pauvre chrétien. Puis, là dessus on s'écrie : « Voyez, comme la Religion conduit nécessairement à l'amoindrissement de la nature humaine ! » C'est précisément le contraire qui est la vérité. Même ces côtés humains dans la vie de nos saints montrent qu'il est faux de prétendre, que la Religion soit l'ennemi juré du naturel. La grâce ne détruit jamais la nature ; jamais

(1) Thomas, 1. 2. q. 94, a. 3 ; q. 99, a. 3 ad 2 ; q. 100, a. 1 ; q. 106 a. 1 ad. 2.

une vraie piété ne détruit les inclinations naturelles ; jamais l'amour de Dieu ne détruit les tendances véritablement humaines. Le chrétien demeure toujours homme. Bien plus, il aspire précisément à devenir un homme complet. Il n'a aucune raison d'en rougir ; il a même le droit de s'en glorifier.

Chacun de nos écrivains sacrés écrivait sous l'influence de l'Esprit-Saint ; et chacun écrivait dans son style propre. Chacun de nos saints a son caractère à part. Quelle personnalité originale que notre saint Paul ! Parmi tous les hommes passés ou futurs, on s'imagine difficilement quelqu'un pouvant lui ressembler. Au commencement, il ne respire que la fureur ; dans la suite, il devient un zélateur intrépide. Hier, c'était un tigre altéré de sang étranger, aujourd'hui il ne demande qu'à verser le sien. Indépendant de chacun, il se fait cependant le serviteur de tous. Père sévère avec la verge, personne ne sera faible, sans que lui aussi soit faible (1). C'est par ce côté humain qu'il n'a pas anéanti, mais ennobli, qu'il est devenu un homme complet, un saint parfait ; et c'est pour cela qu'il siègera sur un des douze trônes, non seulement pour juger ceux qui ont fermé leurs oreilles et leurs cœurs à sa prédication chrétienne, mais aussi pour juger ceux qui sont restés en arrière de leurs devoirs purement humains. Près de lui, parmi les Apôtres se tiendra le Disciple bien-aimé. Entre les deux, Pierre leur prince et leur chef, plus grand qu'eux en faiblesse et en force. Tous trois diffèrent par les particularités qui les caractérisent ; mais tous sont complets comme hommes, complets comme saints et égaux en magnificence. Peut-on imaginer plus grands contrastes dans plus belle assemblée !

Sur la montagne de la Transfiguration, le Seigneur apparaît entre Moyse et Elie, et tous deux brillent d'un même éclat, tous deux sont également près du Saint des

(1) I Cor., IX, 19 ; IV, 21. II Cor., XI, 29.

Saints. Le premier est le plus doux des hommes (1); l'autre est le fils du feu, et fit dévorer par le feu du ciel les malheureux messagers qui l'avaient traité sans respect (2). Des milliers de Saints entourent le trône de l'Agneau. Tous l'ont copié, tous se sont formés d'après lui; mais tous l'ont fait d'une manière différente. Et cela, non seulement en essayant de se surpasser les uns les autres en sainteté, — car il n'y aurait là qu'une différence de degrés et non de qualités, — mais, chose merveilleuse, en devenant tous des saints, les uns d'une manière, les autres d'une autre, chacun selon ses préférences (3). Tous forment le contraste le plus grand. C'est le même esprit qui les animait tous; mais les moyens qu'ils ont employés pour perfectionner cet esprit ont été aussi différents que leurs natures.

Quel homme singulier que cet Hilarion! Un effrayant vêtement de pénitence est la seule chose qu'il porte sur son corps exténué. Ce vêtement, jamais il ne le lave; il le laisse tomber en lambeaux, croyant que dans un pénitent, l'élégance est un mal (4). Et cependant, des milliers de personnes s'attachent à ses pas, et le suivent de désert en désert, d'île en île, partout où il fuit devant eux. Sous son extérieur négligé, ils sentent très bien l'esprit merveilleux qui l'anime et qui, comme l'Apôtre, lui fait considérer « tout ornement comme du fumier (5) ». Cette conduite singulière de l'homme merveilleux est assurément une exception parmi les Saints, un de ces exemples, qu'il est, dit-on, plus facile de louer que d'imiter. Mais c'est là une chose que nous n'avons pas voulu omettre, pour bien faire ressortir l'importance de ce point, qu'il ne faut pas blâmer telle manière d'agir, qu'on n'approuve point pour sa propre personne, et qu'on pourrait encore bien moins imiter. Il faut juger chacun

(1) Nombr., XII, 3. — (2) IV, Reg., I, 12.
(3) Bernard., *In f. Omn. Sanct.*, s. 5, 1.
(4) Hieronym., *Vita Hilarion*; 10, (Vallarsi II, 17).
(5) Phil., III, 8.

par lui-même, et apprécier sa conduite d'après son originalité propre et personnelle. C'est alors que beaucoup de choses s'expliqueront et deviendront excusables dans telle personne, quand même elles ne seraient pas supportables chez une autre. C'est à peine s'il y a un Saint qui ait suivi Hilarion dans cette voie. Au contraire, on pourrait plutôt dire que ce qui les a tous caractérisés, plus ou moins, c'est un grand soin de la tenue extérieure. Catherine de Sienne quittait son vêtement de pénitence par amour de la propreté. Elle croyait que la propreté extérieure devait répondre à la pureté intérieure (1). Philippe de Néri haïssait cordialement tout désordre dans l'extérieur et toute malpropreté, particulièrement sur les habits (2). Dans sa pauvreté, sainte Thérèse pensait aussi à la décence et à la propreté (3). Même sur son lit de mort, elle reçut avec reconnaissance des vêtements propres (4).

Tels sont les enseignements que nous donnent les Saints. Ils nous apprennent à distinguer, dans notre jugement sur les hommes, ce qui est ordinaire et ce qui est extraordinaire ; puis à réserver pour le premier notre imitation, pour le second notre admiration.

Si nous considérions ainsi leurs actions, nous apprendrions par leur exemple à former en nous la même indépendance de caractère, et par là, cette solidité, cette lucidité de jugement, qui nous rendraient capables, dans la même occurrence, ordinaire ou extraordinaire, de trouver juste ce qui nous convient. Dominique enseigne quelque chose qui ne dépasse pas les limites de l'ordinaire, quand il conseille aux messagers de l'Evangile de se revêtir non pas d'habits mondains, pour aller prêcher la foi, mais de la pauvreté apostolique (5). Otto de Bam-

(1) Raymund. Cap., *Vita S. Cathar. Sen.*, 1, 3, 61, (Bolland).
(2) Barnabœus, *Vita S. Phil. Ner.*, 21, 276, (Bolland).
(3) Ribera, *Vita S. Theres.*, 4, 1, 8, (Bolland).
(4) Bolland, *Comment. in vit. S. Ther.*, 1009.
(5) Theodoric. de Apolda, *Vita S. Dominici* 1, 2, (6), 29, 30.

berg, de son côté, agissait par conviction et sous l'inspiration de l'Esprit Saint, lorsque escorté d'une suite brillante et revêtu d'une riche parure, il partait conquérir une nouvelle terre à la foi. Il ne rougissait pas de tout cet appareil princier, car il savait que les Poméraniens, qu'il allait convertir, méprisaient la pauvreté et n'auraient jamais voulu accepter l'Evangile de la bouche d'un pauvre (1). Et la chrétienté les honore tous deux comme des Saints. Louis de Gonzague (2) et Elladius (3) ne voient que la cellule qu'ils habitent ; Bernard chevauche un jour le long du lac de Genève, sans le remarquer (4), tellement ils sont plongés dans la contemplation de Dieu dans leur intérieur.

Saint Benoit enseigne à ses disciples de choisir toujours les plus beaux emplacements pour y bâtir leurs cloîtres, afin de pouvoir élever plus facilement leurs cœurs à Dieu, par l'aspect constant de la belle nature.

Chacun agit d'après ses principes, chacun agit selon sa conviction et sa conscience, et c'est pourquoi chacun agit d'une manière juste. C'est ainsi que tous les contrastes s'égalisent et concourent à un même but.

Pierre Damien et Grégoire VII, ces deux frères d'armes inséparables, qui luttèrent toute leur vie dans les mêmes combats, étaient pourtant si différents dans leurs caractères et dans leurs vues, que le premier voulant désigner naïvement l'opposition réciproque de leurs natures aimait à appeler Grégoire son « saint Satan » (5). La congrégation des saints qui, dans leur union intime, transformèrent la Ville Sainte et le monde après la grande tempête du XVIe siècle, ce Pie à la volonté de fer, Philippe de Néri et Félix de Cantalicio, sans cesse portés à la plaisanterie, l'austère Charles Borromée, l'inno-

(1) Ebbo, *Vita S. Ottonis*, 2, 1, 39, 40, 43.
(2) Cepari, *Vita S. Aloys. Gonz.*, 2, 1, 128.
(3) *Vitæ Patrum*, 5, 4, 16.
(4) Gaufrid., *Vita S. Bernardi*, 3, 2, 155, (Bolland).
(5) Petr. Damian., *Ep.* 1. 19; cfr. 1., 11.

cent enfant Louis de Gonzague ainsi que son rigide père Ignace ; ces savants dignes d'être mis au rang des saints, tels que Baronius, et Bellarmin, Tolet et Lemos, sans oublier Sixte Quint, le terrible restaurateur de l'ordre public, le grand politique, est-il possible d'indiquer des contrastes plus marqués, en si peu de mots ? Pourrait-on trouver des caractères plus indépendants, les uns des autres, des caractères qui ont accentué dans une plus grande mesure la marche de leur développement vers la perfection, chacun selon les dispositions propres à sa nature, et qui cependant restent étroitement attachés, par les liens d'une même activité est d'un même esprit !

12. — Les Saints seraient plus fréquents s'il y avait plus d'hommes fidèles à la nature.

N'importe où je me tourne pour parler de la perfection, partout et toujours j'entends comme réponse ce soupir : « Ah ! les Saints ! Oui, c'était bien là les Saints ! » Mais les Saints n'étaient-ils pas aussi des hommes ? Et nous aussi n'en sommes-nous pas ? Au lieu de pousser tous ces soupirs, ne vaudrait-il pas mieux nous poser ces questions : « Comment sont-ils devenus des Saints ? Quelle est la manière de devenir Saint ? Comment nous aussi pouvons-nous devenir des Saints ?

C'est chose étonnante de voir quelles idées singulières le monde se fait des voies qui conduisent à ce but, et quelles machines compliquées sont parfois selon lui nécessaires pour y arriver. Ce qui ne cause aucune surprise, c'est de voir comment lui et la piété se rendent ridicules sans atteindre leur but. Et cependant, la route qui y conduit est si simple et si sûre !

Donc, encore une fois, comment, nous aussi, deviendrons-nous des Saints ? En commençant par devenir comme eux des hommes complets, parfaits et naturels ; puis, en nous donnant comme eux, pour ce que notre Créateur a voulu faire de nous, et enfin en nous développant comme eux conformément à nos dispositions naturelles. Ce n'est point par une imitation aveugle de personnes qui n'ont ni nos aptitudes, ni notre vocation. Pour atteindre ce but, il faut que chacun se perfectionne

à sa manière, selon ses inclinations, et dans les limites fixées par son devoir, sa vocation, sa situation dans le monde. Et cela sans contrainte, simplement, sans affectation, sans se soucier de la manière dont les autres agissent, sans les juger ; car leurs préférences peuvent être dirigées vers une autre façon d'agir.

Pourquoi les saints sont-ils si rares aujourd'hui, que le monde en croit la race éteinte ? C'est parce qu'il y a trop d'hommes qui ne comprennent pas la sainteté, et qui n'ont pas le courage d'être naturels, alors même qu'ils la comprennent. Donnez-nous des hommes simples, vrais, naturels. Avec eux, encore aujourd'hui, par la grâce de Dieu, nous en ferons des saints, s'ils sont déjà devenus des hommes complets sans la grâce.

Encore une question. Pourquoi avons-nous si peu d'hommes? Et par là, j'entends des hommes qui méritent vraiment ce nom, des hommes complets. Parce que nous n'avons plus de saints. L'imperfection est une maladie de la nature. La vertu est sa santé. Sans doute, la perfection et la sainteté chrétiennes sont plus que la simple nature; mais elles se trouvent dans la nature parfaite (1). Que Dieu nous donne des saints ; et le monde verra de nouveau la merveille en laquelle il n'a presque plus foi : Il verra des hommes complets, des hommes naturels.

(1) Basil., *Hexam.* 9, 4.

DIX-HUITIÈME CONFÉRENCE.

ECCE HOMO.

1. — Combien l'influence personnelle de l'homme est bienfaisante et nécessaire pour l'homme. — 2. L'exemple doit se joindre au précepte. — 3. Les Anciens avaient des maîtres, mais ils n'avaient pas de modèles de vertu. Leurs doctrines isolées réunies ensemble ne formaient pas un tout. — 4. Le Christianisme reconnaît tout ce qu'il y a de vrai dans ces doctrines, mais il en comble les lacunes et en forme un tout vivant et compréhensible. — 5. Difficulté de la tâche pour une Religion universelle d'établir un système de doctrine et un idéal qui doive rester toujours. — 6. Le Christianisme pouvait en faire l'essai, parce que son Maître était un homme nouveau, un homme véritable et complet. — 7. Le Christ comme idéal pour toutes les classes d'hommes, pour tous les peuples, et pour les deux sexes. — 8. Son importance n'est pas semblable à celle qui s'attache à d'autres hommes remarquables mais de Lui, part une force motrice qui doit durer toujours. — 9. Chez les autres, c'est la parole ou les œuvres qui sont tout; chez Lui, c'est la personne. — 10. Qu'est-ce qu'un grand homme? — 11. Rareté d'un grand homme ou d'un homme complet. Impossibilité de les considérer comme idéal. Le Christ n'est pas un grand homme, ni un homme complet, mais il est l'homme complet par excellence. — 12. Le Christ, idéal pour tous, pour l'homme comme pour le chrétien. Homme d'abord, chrétien ensuite. De sorte qu'il n'y a d'homme complet que par le Christ.

1. — Combien l'influence personnelle de l'homme est bienfaisante et nécessaire pour l'homme.

Parmi les consolations les plus grandes et les joies les plus pures de la vie, il faut compter le bonheur de rencontrer ici-bas, dans ce monde d'imperfection, un homme qu'on ne peut quitter sans avoir le ferme propos de devenir meilleur. Il est rare, très rare qu'on trouve un tel homme. Mais, grâce à Dieu, il y en a çà et là quelques-uns. Celui, qui n'a jamais eu le bonheur de s'entretenir avec un de ces hommes, est vraiment à plaindre; car il ne sait pas avec quelle rapidité une courte parole, partie d'un cœur vraiment pieux et intérieur, élève notre terre à terre, éclaire les ténèbres de notre âme, réveille en nous l'enthousiasme pour tout ce qui est bon et noble, et nous aide à surmonter des difficultés

en apparence insurmontables. Et Dieu sait s'ils sont nombreux dans la vie ces instants où le monde menace de nous fouler aux pieds ! En vain nous épuisons-nous à chercher, dans nos propres réflexions ou dans les livres, le remède à nos souffrances, la force pour le sacrifice, et la victoire sur nos passions. Notre intelligence est comme obscurcie, notre volonté émoussée, toutes nos forces détendues. Nous sommes comme l'oiseau devant la gueule du serpent prêt à l'engloutir, nous voulons secouer notre énergie paralysée ; mais tous ces efforts nous affaiblissent encore davantage. Seul le regard jeté sur un visage ami, seule la communication de nos peines à un cœur qui sait les comprendre, seule la parole ferme d'un homme supérieur qui sait y prendre part, est capable de nous relever et de nous donner paix et consolation pour affronter de nouveaux combats et de nouvelles épreuves.

Dans le domaine scientifique, il arrive assez souvent qu'un esprit doué de qualités spéciales réussit à faire d'immenses progrès, sans le secours d'un maître. Mais là aussi, les autodidactes forment une singulière exception. Ils ne peuvent s'affranchir complètement de nombreux défauts et de nombreuses imperfections. Dans la vie morale, de tels personnages ne peuvent exister. Les dangers de faire fausse route sont trop grands, les difficultés sont trop fréquentes, pour que quelqu'un puisse marcher sûrement, et ne pas s'épuiser sans l'aide d'un soutien exercé et éprouvé. Ici, malheur à celui qui est sage à ses propres yeux ! Malheur à celui qui est seul (1) ! Sur les chemins de la vie intérieure, les plus forts ont des heures de faiblesse dangereuse ; les plus sages, des moments de perplexité complète. Ici, la constatation que l'homme a besoin d'être soutenu par son semblable est une épreuve dont personne n'est exempt.

2. — L'exemple doit se joindre au précepte.

Mais, l'utilité n'est pas considérable pour nous, s'il n'y a pas harmonie entre les paroles et les exemples de

(1) Prov., III, 7. Eccl., IV, 10.

ce maître. Quand il s'agit d'imprimer une direction, l'action a une toute autre valeur que la parole. Au moment où nous lui demandions conseil sur la manière de sortir de notre médiocrité et d'éviter notre passion, sa parole nous paraissait convaincante. Nous le quittons avec la ferme résolution de nous faire violence. Mais, quelques instants s'écoulent, et notre intelligence commence à douter froidement, et notre volonté se demande si pratiquemment, dans la vie, il est possible d'exécuter ce qu'il nous ordonne. Alors quel secours invoquer ? Il n'y en a qu'un seul. Tout doute se taira, toute hésitation disparaîtra, aussitôt que nous le verrons semblable à nous par sa force, et supérieur par sa vertu, accomplir ce que sa bouche nous prêchait.

Que dire de ceux qui ne comprennent pas les doctrines élevées ? Pour eux, il n'y a que l'exemple ; pour eux, les paroles ne sont convaincantes qu'autant que l'exemple suscite un certain enthousiasme qui porte à l'imitation. C'est pourquoi, il ne suffit pas au maître que son esprit possède la vérité, et que ses lèvres enseignent le bien ; il faut aussi qu'il les fasse accepter aux hommes. Et ici la parole n'est rien ; c'est l'action qui est tout. Des hommes d'une moralité médiocre ont exposé d'excellentes doctrines. Mais ces doctrines ont-elles servi à grand chose ? D'autres ont été des saints qui n'ont pas essayé de s'ériger en docteurs. Malgré cela, ils ont transformé et amélioré des milliers de personnes. Ici, le prix est décerné à celui qui, puissant en œuvres et en paroles, n'enseigne rien avant de l'avoir pratiqué. C'est là le vrai maître à la suite duquel on marche facilement.

« Chacun suit volontiers un homme
« Qui est meilleur à voir
« Qu'à entendre. Celui-là
« Est passé maître dans la discipline,
« Qui bon dans ses paroles,
« Est encore meilleur dans ses actions » (1).

(1) Thomasin von Zerclaere, *Der Wælche Gast*, 647 sq.

3.—Les Anciens avaient des maîtres, mais ils n'avaient pas de modèles de vertu. Leurs doctrines isolées réunies ensemble ne formaient pas un tout.

Nous ne pouvons nier que, d'après leur texte, les doctrines de beaucoup d'Anciens exercent sur nous un certain charme. L'Ethique stoïcienne en particulier, avec ses mots sonores, en a séduit un grand nombre. Cependant, abstraction faite de ce qu'elles imposaient à l'homme un joug intolérable, elles n'ont jamais été mises en pratique. Les Stoïciens sont obligés d'avouer eux-mêmes, que pas un des grands hommes, qu'ils honoraient par dessus tous les autres, n'a réalisé le portrait de leur sage ; ni Socrate, ni Antisthènes, ni Zénon, ni Cléanthe, ni Chrysippe. Or, les autres écoles ressemblaient à celle-là. Cicéron pouvait donc dire au nom de toutes : « Nous n'avons plus aucune représentation solide et réelle du véritable droit, de la vraie justice. Nous n'en avons conservé qu'une ombre, une faible image ; et encore plût à Dieu que nous la suivissions ! (1) »

Qu'ils étaient à plaindre ces païens, auxquels on ne peut cependant refuser le mérite d'avoir eu maintes fois des aspiration sublimes ! Mais les doctrines faciles à pratiquer, les modèles de vertu, ils ne les ont pas connus. Que dis-je ? Ils n'avaient pas de modèles !... Il eut beaucoup mieux valu pour eux qu'ils n'en eussent aucun ! Mais, ils avaient foi en des dieux qui, par exception, pratiquaient peut-être une bonne action sur cent crimes, et qui, dans les meilleurs cas, restaient hésitants entre le bien et le mal. Prendre l'un d'entre eux comme modèle du bien était chose impossible. La crainte de la colère de ces divinités pouvait peut-être leur faire éviter ce qu'elles se permettaient impunément ; mais quant à dompter le plaisir pour le péché, et à faire le bien par amour ou par vénération pour elles, c'était là une chose à laquelle personne parmi eux ne pouvait penser (2). Ils voyaient dans ces dieux des hommes qui s'abandonnaient à toutes les bassesses de la sensualité, des hommes qui, sous la menace de punitions sévères, exigeaient le bien de la

(1) Cicero, *Off.*, 3, 17.
(2) Cfr. Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 317 sq.

part des mortels, tandis qu'eux-mêmes transgressaient ces préceptes sans pudeur ; des hommes, aux exemples et aux artifices séducteurs desquels ils ne pouvaient résister, puisqu'il n'y avait pas d'êtres plus élevés exigeant de la dévotion. Mais les pauvres mortels, souvent meilleurs que leurs divinités, étaient dans la perplexité, pour savoir s'ils devaient suivre ou leurs mauvais exemples, ou les lois dans ce qu'elles avaient de bon, ou leur propre raison.

Restaient les hommes. Or les païens ne pouvaient pas plus trouver de modèles parmi eux que parmi les dieux.

Nous devons le dire en toute justice, vu la connaissance du bien et du mal, du vrai et du faux, telle qu'elle existait à cette époque, il était impossible à n'importe qui de porter ce modèle à une perfection vraie et digne d'être imitée. A côté d'un grand nombre d'idées qui devaient forcément entraîner l'homme au-dessous de sa dignité ; à côté d'un grand nombre d'autres qui, méconnaissant sa nature, exigeaient de lui l'impossible, il existait encore dans le paganisme beaucoup d'idées vraies sur le bien. Mais elles ressemblaient à des membres mutilés. Ici il y en avait un lambeau dans la foi des peuples ; là un autre lambeau était caché sous un mystère. Un philosophe enseignait une chose, un philosophe en enseignait une autre. Tous ces débris ne formaient pas un tout, car il leur manquait la cohésion. Et se fût-il trouvé sur ce terrain une image vivante de la vertu, représentant de la manière la plus nette toutes les obligations morales de l'homme et toutes ses aptitudes, que les autres n'auraient jamais pu s'enthousiasmer pour lui au point de l'imiter.

4. — Le Christianisme reconnaît tout ce qu'il y a de vrai dans ces doctrines, mais il en comble les lacunes

Le Christianisme se pique d'honneur d'avoir pour mission d'enseigner une morale parfaite, et de s'en servir pour conduire l'homme à la perfection. Or, pour arriver à ce but, il lui fallait s'acquitter d'une triple charge.

(1) Cfr. Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 4, 58.

et en forme un tout vivant et compréhensible.

Il devait premièrement laisser subsister intact, tout ce qui était vrai et humain dans les doctrines morales établies jusqu'alors. Une religion, qui prétend à la gloire de la perfection, ne peut à aucun prix créer quelque chose de purement nouveau. Assez souvent les institutions et les systèmes humains visent à cette gloire. Fréquemment, leurs efforts n'ont pas pour objectif la vérité elle-même, mais ils sont déjà très contents quand ils ont seulement démontré, que jusque là personne n'a possédé la vérité. Avoir raison est une chose qui les inquiète beaucoup moins que d'acquérir la louange de la nouveauté. Il n'en est pas ainsi de la Religion de la Vérité. Si comme ceux-ci, elle veut faire ses preuves, elle ne doit rien rejeter de la vérité qui existe avant elle, pas même la parcelle la plus ténue et la plus cachée. Car, supposé qu'elle ne l'apprécie pas, et qu'elle la remplace par quelque autre chose, elle prouverait par là que son but est de découvrir les apparences de la vérité et non la vérité elle-même. Or, la religion chrétienne s'est appropriée sans jalousie aucune, et même avec joie tout ce qu'elle a trouvé de vrai et de bien dans le monde. Quelque insignifiante qu'en put être la somme, et quelle qu'en ait été l'origine. Ce seul fait est déjà une preuve qu'elle aime la vérité.

En second lieu, elle n'a pas seulement rassemblé les lambeaux de vérité qu'elle a trouvés épars çà et là, mais elle a dévoilé au grand jour la vérité tout entière. Et ici nous parlons seulement de la vérité naturelle, et de cette vérité considérée seulement au point de vue moral. Plus tard, nous l'examinerons comme Religion surnaturelle.

Or, un système qui veut éclairer l'homme sur sa destinée morale naturelle doit avant tout s'exprimer clairement sur trois questions. Qu'est-il par rapport à la nature? Qu'est-il par rapport au mal? Quelles sont les obligations de l'homme envers lui-même? Sur la première question, voici la réponse pour ainsi dire unanime

de l'antiquité : « La nature avec toutes ses joies, tous ses biens, toutes ses jouissances existe pour que l'homme s'abîme en elle ». C'est aussi la réponse de Mahomet, celle de toute philosophie et de toute Religion qui ne connaît point d'ascètes. Le Stoïcien et le Cynique méprisent la nature par orgueil, non pas qu'ils évitent de se plonger en elle, mais simplement pour se donner devant le monde l'apparence de planer au-dessus d'elle. Le Bouddhiste, lui, la nie complètement, soit par stupidité, parce qu'il ne la comprend pas, soit par lâcheté, désespérant de pouvoir l'améliorer.

Le Christianisme ne la méprise, ni ne se perd en elle. Il nous enseigne à en connaître les dangers et les moyens pour la purifier et l'ennoblir.

En ce qui concerne le mal, l'antiquité ne connaît qu'une philosophie : « Le fuir autant que possible ». Le Stoïcien le nie complètement pour alimenter son orgueil avec la folie du peuple ; il le nie comme si lui-même était une nature supérieure, insensible, comme si, différent des autres hommes, il n'avait pas de sentiments. Le Bouddhiste en fait abstraction d'une manière si complète, qu'il joue avec lui, et n'a qu'un seul désir, celui de disparaître bientôt en lui. Mais tous ne comprennent pas le mal comme une chose ayant trait à l'âme et à la moralité. Ils voient en lui un épouvantail devant lequel la nature sensible recule d'horreur. S'ils ne l'ont peut-être connu qu'à demi, Zoroastre et Mani l'ont exprimé d'une manière d'autant plus sévère.

A l'encontre de ces opinions, la vérité chrétienne nous enseigne qu'il ne faut chercher le véritable mal que là où l'âme subit des dommages dans sa vraie vie intime ; qu'il faut combattre ce mal et le vaincre au prix de tous les sacrifices, qu'il ne faut pas faire abstraction de la douleur, mais la souffrir avec patience. « Ne vous laissez pas vaincre par le mal, nous dit-elle, mais triomphez du mal par le bien » (1).

(1) Rom., XII, 21.

A la troisième question, voici la réponse du Grec : « Ne te crée pas trop de soucis. Tu es un homme. Sois donc homme ! Prends-toi comme tu es, et vis avec ta nature ». Bouddha de son côté, tient cet autre langage : « Oui, malheureusement tu es homme, mais tu dois cesser d'être homme. Que pour toi l'hommme n'existe plus. Ta fin la plus élevée est l'anéantissement personnel, la disparition dans le tout ».

Entre ces deux extrêmes, se trouve le Christianisme avec sa doctrine, la seule qui réponde à la réalité, la seule qui soit aussi humaine qu'ennoblissante : « Ne cherche pas loin ce que tu peux et ce que tu dois être, dit cette doctrine. Il y a beaucoup de bien en toi, mais ce bien n'est pas encore parfait ; malheureusement, il y a beaucoup de mal aussi. Le premier forme la vraie nature. Perfectionne-le. Quant au mal, châtie-le. Alors, tu deviendras ce que tu dois être: un homme complet. Deviens donc homme. Le moyen pour y arriver, c'est de ne point faire le mal, et de diriger sérieusement tous tes efforts du côté de la vérité et de la perfection. »

Si la doctrine chrétienne se fut arrêtée là, elle eut sans doute manifesté la vérité d'une manière plus complète et plus parfaite, que toutes les autres; mais elle leur eut ressemblé en restant à l'état de doctrine. Sa mission n'aurait donc pas été complète. La tâche principale qu'il lui fallait accomplir était de fondre dans une unité vivante, ce qu'elle avait pris chez les Anciens, et ce qu'elle-même avait apporté de meilleur et de nouveau. Car sa valeur ne consiste pas en débris isolés, séparés les uns des autres, quelque précieux qu'ils puissent être ; elle se trouve dans un ensemble vivant. Et cela ne suffisait point encore. Si elle voulait ne point passer inaperçue dans la vie, ne pas seulement devenir une école infructueuse de savants, mais faire passer ses principes dans la pratique, il lui fallait présenter ses préceptes sous une forme imitable. Il lui fallait donc pouvoir nous mettre sous les yeux une physionomie vivante, dans laquelle,

tout l'ensemble de son système doctrinal fut parfaitement réalisé et dans ses grandes lignes et dans ses détails. Et cela, de façon que quel que soit celui qu'elle voulait obliger, il fût capable de se former sur elle comme sur un modèle. Il lui fallait en un mot, personnifier ses idées dans un Idéal.

5. — Difficulté de la tâche pour une Religion universelle d'établir un système de doctrine et un idéal qui doive rester toujours.

Ce n'est pas une petite tâche pour une Religion, que de se présenter avec la prétention de vouloir passer pour une Religion universelle. Or, la Religion chrétienne a établi non seulement des doctrines qui sont acceptables partout et toujours; mais elle a créé un Idéal, qui domine toutes les différences de temps et de peuples, de situations et d'éducation, d'âge et de sexe, un Idéal qui, malgré tout cela, reste humain en toute vérité et d'une manière tangible, un Idéal que tout le monde peut imiter. La tâche est grande ; elle semble presque irréalisable. Nous pouvons nous représenter facilement le sentiment que nous éprouverions, si un véritable enfant du moyen-âge nous était mis sous les yeux, comme le modèle unique d'après lequel nous devrions tous nous former. Quelle différence au contraire s'il nous fallait reconnaître pour notre idéal, un Gautama, un Zoroastre, un Mahomet, ou même un Socrate démodé, passé à l'eau des idées modernes ! Il peut se faire qu'un caractère soit à sa manière parfaitement tolérable, pour son époque et pour les idées de ses compatriotes ; mais servira-t-il de modèle aux générations futures, sous des cieux étrangers? Il pourra donner un puissant essor moral à des esprits doués de facultés spéciales; mais que fera-t-il avec l'homme ordinaire aux prises avec les nécessités de la vie quotidienne, avec le faible enfant? D'un autre côté, s'il s'abaisse jusqu'aux pauvres, aux enfants et aux femmes, ne sacrifiera-t-il pas les hommes robustes et les esprits supérieurs ?

6. — Le Christianisme pouvait en faire l'essai parce que son Maître était un homme complet.

Le Christianisme n'est pas entré dans toutes ces considérations. Il a tenté cet essai redoutable.

Jusqu'à lui, aucun système n'avait pu réussir, car

leurs fondateurs étaient des hommes, comme nous en sommes tous. Le Christianisme pouvait risquer l'entreprise, parce que son maître était incontestablement un homme nouveau. Un homme qui frappé ne frappait point ; un homme qui ne rendait point le mépris, qui s'abandonnait volontairement au pouvoir de celui qui le jugeait injustement (1) ; un homme doux et humble de cœur (2) ; un homme qui pouvait réduire ses ennemis au silence en les sommant de le convaincre de péché (3), cet homme là, le monde ne l'avait pas encore vu. En fait, c'était un homme nouveau.

Et cependant, c'était un homme véritable.

Bien qu'il plane à une immense hauteur au-dessus de tous les penchants terrestres, il est aussi très éloigné de l'orgueil des Stoïciens, cet orgueil qui méprise l'homme. Il ne vit pas dans le monde, il ne va pas avec le monde; mais il ne repousse pas le monde. Il ne le fuit pas, il ne le cherche pas, il ne le craint pas. Il n'a pas besoin du monde, mais il se laisse aborder par lui; il va même à sa rencontre, quand celui-ci a besoin de lui. Plein d'enthousiasme pour l'accomplissement de sa mission, pour l'honneur de son Père, il ne laisse cependant percer aucun trait du fanatisme aveugle de Mahomet. Tendre et doux comme la miséricorde faite homme, il ne se laisse pas aller à la faiblesse de caractère d'un Marc-Aurèle, qui loue même le mal, et parle toujours de paix, même là où il n'y a pas de paix. Rempli d'une sainte tristesse à cause des péchés et des misères du monde, il ne s'abîme pas comme Bouddha, dans une douleur sentimentale et stérile sur l'incorrigibilité du monde; mais il conserve, par intérêt et par compassion sincère, la force de guérir, et là où c'est nécessaire, la gravité pour châtier. Jouissant en lui d'un royaume de félicité que tout le monde qui l'entoure ne peut lui faire oublier, il ne tombe pas dans l'isolement égoïste et misanthrope d'un

(1) I, Petr., II, 23. — (2) Matth., XI, 29. — (3) Joan., VIII, 46.

Diogène, d'un Spinoza ou d'un Schopenhauer. Il voit le péché certainement mieux que Socrate, et ressent son injustice beaucoup mieux que tout pessimisme ; mais il ne se moque pas ironiquement du pécheur, et ne rejette pas le roseau brisé. Il a des relations avec les méchants; mais, comme Antisthènes, il ne participe pas à leurs agissements : il les confond sans dire aucune parole, uniquement par la vertu guérissante de son approche, vertu si douce et si salutaire que ceux-ci en sont touchés, et renoncent pour toujours au péché. Ainsi, plein d'un amour tendre, il ne rougit pas de verser des larmes de douleur sur un ami mort. Invité à un joyeux festin, il apparaît plein d'une aimable sérénité, faisant servir la conversation à une pieuse instruction sans importuner personne, édifiant tous les convives par son exemple, sans pourtant se distinguer des autres par une conduite singulière et choquante.

Il n'y a que les hypocrites qui se choquent de l'affabilité de son abord. Les grands implorent ses faveurs, et il les leur accorde sans orgueil. Mais son amour appartient aussi aux pauvres, à ceux qui sont courbés sous les misères de la vie, aux désespérés, comme s'ils lui étaient égaux en naissance. Il attire vers lui avec une condescendance particulière les ignorants qui ne trouvent pas de maîtres. Ceux qui ont le cœur contrit, et que l'orgueil de la justice repousse avec horreur, il les élève jusqu'à son Cœur sacré, avec une tendresse inexprimable. Quand il est épuisé par ses labeurs de conquérant du monde, il se repose au milieu des enfants. Le tentateur lui-même ose l'aborder comme il le fait pour chacun de nous; et il ne l'évite pas. Il laisse la tentation s'approcher de lui pour devenir notre modèle dans les combats. La crainte de la mort, avec ses terreurs, l'ébranle, comme elle ébranle toute créature. Le grand sacrifice de l'obéissance lui coûte la même violence qu'aux autres hommes. Dans les souffrances et la douleur, dans les larmes et la faiblesse, dans la force d'âme et l'ac-

complissement du devoir, il a accompli toute justice envers Dieu et envers les hommes. Étranger aux manifestations bruyantes du mécontentement, il sait néanmoins réprimander avec force. Son aspect laisse percer l'humilité et la condescendance la plus bienveillante, et cependant il est plein d'une noblesse infinie. Tendre, grave, majestueux, il porte, dans un seul de ses traits, l'image de la douceur, du calme et de la dignité. Chez lui, rien de mou, rien de contraint, rien de recherché ; rien n'est simple apparence, tout est vérité pure. En lui, l'intérieur et l'extérieur s'acordent dans une harmonie qu'on n'a jamais rencontrée chez aucun homme, qui ne s'est pas formé parfaitement à son exemple. Extérieurement, toute sa conduite est le pur miroir de son âme paisible, tranquille et sainte. Rien de vague dans son œil ; jamais une tenue négligée, jamais un mouvement mal pondéré. Chacun de ses actes est empreint de majesté souveraine, de modération et de bienséance. Dans sa mine, dans son ton, dans son geste, rien de sévère, rien de dur, rien de rude ; mais rien qui puisse trahir la flatterie, ou une amitié exagérée ; rien qui puisse éveiller une inclination déraisonnable. Chacune de ses paroles est pleine de générosité et de rectitude, et cela sans blesser personne. Toute sa conduite respire la bienveillance et la condescendance, sans faire sentir par là combien il se prodigue. Il semble n'avoir pour lui aucune inclination, aucun goût, aucun avis. Aussi, sait-il pénétrer dans toutes les situations du cœur. Aussi, amène-t-il à des pensées meilleures tous ceux qui le fréquentent, sans s'imposer à eux. Aussi, rend-il tous les cœurs joyeux et les édifie-t-il, sans que personne remarque son intention. Sa prudence les jette tous dans l'étonnement (1) ; la grâce des paroles qui sortent de sa bouche les remplit tous d'admiration (2). Son voisinage seul détermine chacun à la pureté et à la piété. Il prêche sans

(1) Luc., II, 27. — (2) Luc., IV, 22.

dire un seul mot. Il garde le silence, patiente doucement; et cependant ce n'est pas la force pour châtier qui lui fait défaut. Il sait désarmer la ruse de ses ennemis avec un calme sublime, et échapper à leurs pièges avec une perspicacité remarquable. Il s'irrite; mais dans sa colère il demeure maître de lui-même : le miroir de son âme n'est pas troublé. Il est d'une simplicité qu'on n'a jamais vue, excepté chez sa sainte Mère ; et c'est précisément cette simplicité qui le rend entraînant, enchanteur, dominateur. Le plus fin connaisseur d'hommes, l'œil le plus soupçonneux ne peuvent découvrir en lui quelque chose de lourd ou de précipité, quelque chose de choquant, d'indécis, de provoquateur. Il ne fait pas un pas qui manque d'assurance; il ne dit pas un mot qui soit superflu ; chacun de ses regards, chacun de ses mouvements est mesuré, calme, plein de souveraineté, et cependant, on n'y découvre aucune trace de singularité et de contrefaçon. En lui, tout est naturel et sans artifice, tout est simple, calculé pour la force de compréhension de tous, et néanmoins tout est rempli d'une grandeur surhumaine qui commande le respect.

En vérité c'est à lui qu'appartient la gloire d'être « le plus beau des enfants des hommes (1) ».

Aucun trait véritablement humain ne manque dans cette riche vie, et aucun trait ne sort du cadre de l'ensemble. Aucune dissonnance ne vient troubler l'accord si bien proportionné de cet ensemble ; mais en lui, le caractère, l'activité de la vie tout entière, s'harmonisent merveilleusement pour former une unité parfaite. Dans tout ce qu'il fait, se lit, d'une manière uniforme et vivante, la seule pensée de la gloire de Dieu et du salut du monde. C'est dans cette pensée qu'il prie, qu'il guérit, qu'il enseigne ; c'est cette pensée qui le conduit au Temple comme au désert, le fortifie dans son agonie, le fait consentir à la séparation de son âme et de son corps,

(1) Ps., XLIV, 3.

quand tout est accompli. Donc, ce n'est pas seulement un homme nouveau et un homme véritable; c'est aussi, dans toute l'acception du mot, un homme complet.

7. — Le Christ comme Idéal pour toutes les classes d'hommes, pour tous les peuples et pour les deux sexes.

C'est ce qui fait comprendre facilement pourquoi tous les hommes, et naturellement les pauvres et les petits les premiers, ont pu reconnaître en lui leur idéal. Avec cela, la plus grande et au fond l'unique difficulté se trouvait résolue. Un Maître qui a prononcé la parole qu'avant lui personne n'avait osé dire : « Laissez venir à moi les petits » (1) ; un Maître qui veut donner une preuve de la sublimité de sa mission, en apportant un message de joie aux pauvres (2) ; un tel Maître, et celui là seul, peut devenir le Maître de tous.

Rien d'extraordinaire non plus, qu'il ait su s'attacher les grands esprits et les savants. Beaucoup d'hommes, en dehors de lui, avaient tenté cet essai ; et plusieurs avaient réussi. Mais ils n'avaient jamais voulu s'abaisser jusqu'aux petits et aux enfants, aux faibles d'esprit et aux pauvres, aux esclaves et à ceux qui étaient plongés dans le découragement et la tristesse. C'était quelque chose de grand, — et le monde en parle encore aujourd'hui comme d'un fait extraordinaire, — que Bouddha, dans le sentiment de sa propre misère, n'exclue de sa pitié inactive, aucune des créatures qui partagent avec lui la même misère. Quant aux autres maîtres de l'antiquité, l'expérience de leur propre indigence les rendait d'autant plus durs, et d'autant plus impitoyables envers leurs semblables. Mais que quelqu'un, qui personnellement ne savait rien de la misère, put sortir, pendant son existence tout entière, de la plénitude de paix intérieure dont il jouissait, pour partager sa vie avec les malheureux, pour les aider à ses dépens, c'était là une chose à laquelle le monde ne pouvait même pas penser. C'était une chose si étrangère à l'esprit des Anciens, qu'elle leur eut semblé être plutôt un abaissement qu'une vertu.

(1) Luc., XVIII, 16. — (2) Matth., XI, 5.

Accepter la misère des autres à la place de sa propre félicité, et faire preuve d'élévation d'esprit en descendant vers les petits, les inintelligents et les faibles, c'est là quelque chose qui surpasse la conception et la puissance du monde. Car, pour captiver ceux-ci et les relever, il faut une force morale incomparablement plus grande que pour ceux dont l'intelligence vient elle-même au devant du maître. S'il sait donner des aliments forts à ceux qui sont forts, rien n'est aussi grand que de savoir donner aux faibles un lait doux et nourrissant.

Or, le Christ a su réunir en lui les deux choses. Il est compréhensible aux petits, et supérieur aux grands ; il s'approche des pauvres et n'est point l'ennemi des heureux. En s'abaissant vers les plus déshérités, il élève tout le monde, pauvres et riches, jusqu'à sa lumière et à sa force consolatrice. Même pour les esprits les plus contemplatifs ; même pour ceux qui osent aventurer leur vol dans les sphères les plus hautes de l'esprit humain, pour ceux qui ont soif de ressembler à Dieu, et peut-être pour eux surtout, il est un idéal qu'ils ne peuvent atteindre. C'est précisément quand ils le contemplent donnant le lait aux enfants, et rompant le pain aux pauvres, qu'ils se trouvent attirés plus souvent vers le ciel, que s'il leur ouvrait les profondeurs insondables des mystères qu'il voit dans le sein de son Père.

Durant sa vie tout entière, il a constamment fait preuve d'être un Juif parfait. On ne trouve en lui aucun trait de ce Cosmopolitisme sans patrie, qui, de son temps, commençait à dominer en Grèce et à Rome. Il pratiquait les usages sévères de son peuple, avec une fidélité consciencieuse. Il dirigeait seulement ses pas vers les brebis perdues de la maison d'Israël (1). Il défendait à ses disciples d'aller, sa vie durant, chez les peuples étrangers (2). Mais quoiqu'il fut un fils fidèle de sa patrie, il ne dépensait pas tout son esprit dans les étroites limites

(1) Matth., XV, 24. — (2) Matth., X, 6.

de celle-ci. Socrate est ravi ne pas appartenir à la Grèce, mais au monde (1). Malgré cela, il est exclusivement Grec, et porte foncièrement en lui l'empreinte propre de la vie grecque. Or, c'est une raison pour avouer, si nous ne voulons pas le changer d'après nos idées, mais le prendre tel qu'il est, que tous ne peuvent le prendre comme modèle. Pour le Christ au contraire, juifs et païens, grecs et barbares, lèvent les yeux sur lui avec étonnement et enthousiasme. Vivant au milieu de son peuple, et étant par là une figure complètement déterminée et plastique, si on peut se servir de cette expression, il n'est cependant rien moins que national : il est vraiment universel. Populaire parmi son peuple, il est aussi populaire sur toute la terre. Il n'était pas une imitation du caractère de tel ou tel peuple, mais un original, un idéal nouveau et parfait, un homme véritable et complet, qui ne possédait pas les tendances exclusives de chaque type particulier de peuple, et dans lequel chacun trouve cependant ce que la vie et la force lui donnent. En cela, il a prouvé que même les limites les plus étroites, qui enserrent les hommes et les peuples, — et où pourrait-on en rencontrer de plus onéreuses que celles de l'ancien peuple juif ? — ne pouvaient empêcher personne d'être un homme vrai et complet. Or, s'il est cela, il appartient à l'humanité tout entière, et devant lui tombent les différences et de race, et de langage, et d'habitudes.

Devant cet idéal tombe aussi la profonde opposition des sexes. En lui, l'homme et la femme trouvent également le plus haut modèle de perfection. Jamais volonté virile n'a uni une telle force à une telle réflexion et à un tel calme. Aucun cœur maternel ne s'est montré capable d'un tel sacrifice et d'une telle sympathie. Le monde n'avait jamais connu d'âme aussi pure, aussi sereine, aussi paisible que l'œil de l'enfant, ou le cœur immaculé

(1) Epictet., *Diss* : 1, 9, 1.

de la jeune fille, dont la candeur se reflète aux yeux du monde, beaucoup mieux que le cristal des eaux ne réfléchit l'azur du ciel. Et cependant, il y a en lui une limpidité d'esprit qui domine tout cela, et qu'on ne peut comparer qu'avec le soleil. Ce caractère d'une profondeur insondable, unissant la douceur à la gravité, et la tendresse à une fermeté inébranlable ; cet accord de contemplation et d'activité, de vie intérieure et de vie extérieure de retraite et d'intervention décisive contre la corruption des temps, et tout cela, dans une seule personne, est la perfection la plus élevée à laquelle l'un et l'autre sexe puisse s'élever.

Dans la délicatesse de son généreux amour, délicatesse qui le met au-dessus de la femme elle-même ; dans sa réserve et sa pureté plus que virginale, il fait preuve au milieu de ses combats contre le monde, et de ses souffrances, d'un courage et d'une énergie qui confondent tous les héros. En lui, apparaît personnifié comme il ne le fut jamais dans aucun homme, le caractère propre de la vertu nouvelle, c'est-à-dire la force virile tempérée par la douceur féminine, la force de l'homme, dans l'attaque du mal, harmonisée d'une manière admirable avec la constance de la femme dans les souffrances et le sacrifice. C'est pourquoi l'enfant, et quiconque a le cœur pur se sent parent avec lui. Le jeune homme apaise la tempête des passions qui grondent, en jetant un regard sur lui. Son souvenir seul fortifie l'homme aux prises avec les amertumes de la vie. Une pensée, qui s'élève vers lui, donne à la mère de l'énergie pour accomplir sa lourde tâche, si son dévouement vient à chanceler sous le poids qui pèse sur elle. En pensant à son sacrifice, la jeune fille oublie qu'elle en fait un, quand elle échange, par esprit de dévouement, la vie la plus brillante du monde, contre les soins à donner à l'humanité souffrante et pénitente, ou contre les combats pleins de vicissitudes qui conduisent à la sainteté.

8.— L'importance du Christ n'est pas celle qui s'attache à d'autres hommes remarquables ; mais de lui part une force motrice qui doit durer toujours.

Les grands hommes ont dans l'histoire une valeur et une importance qui durent toujours ; mais leur influence et leur force d'impulsion ne défient point tous les temps. Les œuvres qu'ils créent ne résistent pas longtemps aux ravages du temps. Leur chute est souvent d'autant plus rapide qu'ils sont montés plus haut. Alexandre put prévoir lui-même la ruine de son empire ; Périclès devait survivre à son œuvre ; Michel-Ange portait dans sa propre grandeur le germe de la décadence de l'art. Il est vrai que les idées, qui suscitent les grands penseurs à la vie, ont une valeur qui ne périt point ; mais ces idées seront perfectionnées par d'autres, et deviendront par là superflues. Après Euclide, Newton ; après Copernic, Képler ; après ceux-ci d'autres, et ces autres seront suivis par d'autres encore qui affaibliront leur influence dans les âges futurs. La considération, qui donnait à Napoléon la preuve la plus frappante de la grandeur du Christ, était que le temps, ce grand destructeur auquel rien ne résiste, n'avait pas limité la domination de la charité qu'il était venu apporter. « J'ai, dit-il, dans ces heures de réflexion profonde, vers laquelle le dirigeait la solitude de ses derniers jours, j'ai passionné des multitudes qui mouraient pour moi. A Dieu ne plaise que je forme aucune comparaison entre l'enthousiasme des soldats et la charité chrétienne, qui sont aussi différents que leur cause. Mais enfin, il fallait ma présence, l'électricité de mon regard, mon accent, une parole de moi ; alors, j'allumais le feu sacré dans les cœurs. Certes je possède le secret de cette puissance magique qui enlève l'esprit, mais je ne saurais le communiquer à personne ; aucun de mes généraux ne l'a reçu ou deviné de moi. Je n'ai pas davantage le secret d'éterniser mon nom et mon amour dans les cœurs, et d'y opérer des prodiges sans le secours de la matière. Maintenant que je suis à Sainte-Hélène ; maintenant que je suis seul cloué sur ce roc, qui bataille et conquiert des empires pour moi ? Pense-t-on encore à moi ? Qui m'est demeuré

fidèle ? Combien d'années l'empire de César a-t-il duré ? Combien de temps l'enthousiasme des soldats pour Alexandre s'est-il soutenu ? Concevez-vous un mort faisant des conquêtes avec une armée fidèle et toute dévouée à sa mémoire ? Concevez-vous un fantôme qui a des soldats sans solde, sans espérance pour ce monde-ci, et qui leur inspire la persévérance et le support de tous l esgenres de privations ? Non ! si moi, qui les avais si souvent menés à la victoire, je n'ai pu, vivant, réchauffer ces cœurs égoïstes, par où donc, étant glacé par la mort, parviendrais-je à entretenir, à réveiller leur zèle » ! (1).

Non certes ! ce n'est point là le fait d'un homme fantastique, d'un homme imaginaire. Il n'y a qu'un homme vivant, un homme véritable qui puisse encore, après des milliers d'années, enflammer des hommes comme le faisait jadis une parole vivante de sa bouche, et le charme indomptable de son aimable présence. Alexandre et Auguste, Théodose et Charlemagne devaient tous descendre au tombeau avec la persuasion que leur œuvre tomberait en dissolution, parce que parmi tous les grands esprits de leur entourage, parmi leurs enfants, ils ne trouvaient personne à qui ils puissent inculquer leurs vues et leur force d'activité. Mais le Christ a quitté cette terre avec la conscience d'avoir inculqué son propre esprit aux plus pauvres pêcheurs de Galilée, dans la mesure où ils pouvaient le recevoir, de convertir les incrédules, de sanctifier les pécheurs, de transformer le monde et d'achever l'exécution de l'édifice dont il avait jeté les fondements. Il a connu le secret de transformer tellement les plus faibles et les plus insensés aux yeux du monde, qu'il les a rendus capables de s'emparer de la sagesse et de la puissance de ce dernier. Il portait en lui la certitude, que les Apôtres, qui subiraient avec joie la mort à cause de sa parole, feraient encore

(1) Beauterne, *Sentiments de Napoléon sur le Christianisme*, apd Bouniol. Ch. V. passim, (Paris, Bray, 1867).

penser à lui, dans les siècles les plus éloignés. Il exprimait une vérité évidente, lorsqu'il disait que ceux qui croiraient en lui, feraient dans l'avenir, des œuvres plus grandes que celles qu'il faisait lui-même. (1) Il savait, que les siècles n'affaibliraient pas son influence. Et c'est vrai.

9. — Chez les autres, c'est la parole ou les œuvres qui sont tout; chez le Christ c'est la personne.

C'est d'un cœur reconnaissant, qu'aujourd'hui encore, nous acceptons une parole de vérité d'un grand nombre de sages des temps passés. Mais ce que nous estimons avant tout, ce qui est tout pour nous, c'est leur parole et leur œuvre : leur personne nous laisse indifférents. Il n'y a que le Christ, à la personne de qui notre esprit et notre amour demeurent attachés. Chez lui seul, la parole est œuvre, et sa propre personne sa doctrine. Chez lui, la doctrine est la vie. Tous les autres durent et doivent enseigner que ce n'est pas la personne de celui qui parle, mais la chose dite, qu'on doit prendre en considération. Car autrement, notre parole perdrait sa force. Seul, il a pu dire : « Apprenez de moi ». (2) Lui seul a osé promettre que : « celui qui le suit ne marche point dans les ténèbres, mais possède la lumière de la vie » (3). Sans lui, sa doctrine n'est rien. Sans lui, son œuvre n'est rien. Combien y en a-t-il qui connaissent, qui possèdent même sa vérité, et pour lesquels elle est comme morte ! C'est cependant une chose très compréhensible. Les malheureux, ils ont sa parole, mais lui, ils ne le possèdent point. Celui qui l'a trouvé, quand même il serait incapable de comprendre une parole sortie de sa bouche, celui-là, a trouvé la vie. Si nous perdions aujourd'hui l'Evangile et tous les livres qui expliquent sa doctrine, il ne faudrait pas s'en inquiéter outre-mesure tant que nous posséderions sa vie. Sans sa personne, sa doctrine n'est rien. Mais si nous le possédons, lui, nous possédons aussi sa parole et davantage encore, car il a beaucoup plus agi qu'il n'a

(1) Joan., XIV, 12. — (2) Matth., I, 29. — (3) Joan., VIII, 12.

parlé. Il nous donne dans sa vie des milliers d'exemples qu'il n'a pas fait consigner par écrit. En lui, celui qui était égaré a trouvé un chemin, l'aveugle la lumière, le désespéré la consolation. En lui, celui qui était mort a trouvé la vie. Les pêcheurs et les pécheurs publics se sont attachés à lui, et sont devenus des sages et des saints. Les petits et les faibles se sont sentis attirés vers lui, et ils ont grandi comme des géants. Ceux qui se croyaient grands et purs ont pu voir, à leur confusion, en s'approchant de lui, combien ils étaient petits. Cependant son aimable vertu ne les a pas repoussés. Elle les a saisis avec une puissance irrésistible, et par lui, ils sont devenus plus grands et plus purs. Mais quel que soit le nombre de ceux qui aient cherché à l'imiter, quelle que soit l'ardeur et la constance qu'ils aient apportées dans cette imitation, jamais l'amour, qui est pourtant le meilleur artiste qui soit, n'a pu parvenir à lui ressembler. Même le plus parfait doit avouer qu'il se sent à une profondeur infinie au-dessous de sa perfection.

10.— Qu'est-ce qu'un grand homme ?

Parfois le monde est un peu prodigue de l'auréole de « grand homme ». Nous ne pouvons reconnaître comme tel, que celui qui, comme Saül, domine au moins tous les peuples de la hauteur des épaules. Il n'y a que celui qui ferme une ère, en ouvre une nouvelle, fraie de nouvelles voies, et crée de nouvelles manières de penser, qui laisse après lui une école, dont l'influence est féconde et puissante, et qui imprime à une sphère plus ou moins étendue le cachet de sa supériorité personnelle, auquel nous puissions donner ce nom. Mais la nature, plutôt démoniaque que purement humaine de beaucoup parmi ceux-ci, nous oblige à en supprimer un grand nombre de la liste. Parmi ceux qui restent, chacun traîne avec soi ses faiblesses et ses erreurs, comme tous nous les traînons, et souvent il est plus grand dans les proportions qu'on lui donne, que parmi ses semblables. Si c'est là un défaut dont ils ne peuvent s'affranchir, c'est aussi ce qui nous console de voir qu'ils sont formés du

même limon que nous et que, comme nous, ils sont de vulgaires enfants des hommes. Nous n'hésitons cependant pas, à couvrir, d'une main bienveillante, les défauts de ceux dont la gloire nous rend d'autant plus fiers, que par ces faiblesses, il nous ont assuré d'une manière plus certaine, qu'ils étaient de la même chair et du même sang que nous.

11. — Rareté d'un homme ou d'un homme complet. Impossibilité de le considérer comme Idéal. Le Christ n'est pas un « grand homme », ni un « homme complet »; mais il est l'homme complet par excellence.

Mais qu'en adviendrait-il, si nous en faisions l'idéal de notre imitation ? Pouvons-nous prendre comme modèle un Alexandre qu'un bonheur effrayant accablait pour ainsi dire malgré lui, qui ne laissait aucun de ses désirs inassouvis, et qui, par ses actions d'éclat, a surpassé les héros de la fable eux-mêmes. ? Non ! un être, dont le plus grand malheur était d'avoir un bonheur sans bornes, n'est pas un homme qu'on puisse imiter. Des hommes comme Raphaël et comme Gœthe, qui ont accompli, en se jouant, ce que leurs rivaux ne pouvaient exécuter malgré l'intensité de travail que donnent les nécessités de la vie, et l'application qu'ils apportaient; des hommes comme Gœthe, qui, poursuivis, pressés par le bonheur, se sentent malheureux, ne peuvent servir de modèles d'imitation à leurs admirateurs même les plus enthousiastes. Ceux qui, au milieu de leurs succès, sont du moins demeurés maîtres de leur destinée, comme Cyrus, Auguste, Charlemagne, Innocent III, n'ont la plupart du temps récolté que ce que d'autres avaient semé. Ils ont eu trop de bonheur pour qu'ils puissent nous servir d'idéal. Le Christ, lui, comme un simple mortel, a commencé par être petit; il a grandi lentement; il est parvenu à l'âge d'homme au milieu de combats continuels, et cela, sinon de la manière ordinaire et commune aux autres hommes, du moins par des voies purement humaines et accessibles à tous les hommes. S'il a triomphé, ce n'est point par une victoire grandiose, mais par une lutte qui s'est continuée d'année en année ; ce n'est point par des actions surhumaines, mais par la pratique la plus modeste de la vertu,

par une patience inébranlable, par la folie si choquante de la Croix, et par sa mort. Sa faiblesse était sa force. Plus faible que tous, dans sa vie comme dans ses œuvres, il les a tous vaincus.

Nous connaissons bien des grands hommes. Ils font sans aucun doute l'objet de notre admiration ; mais toute tentative de les imiter aboutirait à une caricature. C'est pourquoi, ils ne sont point un Idéal pour nous. Nous avons beaucoup d'hommes complets. Nous les trouvons en foule parmi les Saints, et le nombre n'en est pas moindre parmi ceux qui ne sont pas saints. Mais ils sont tous des natures limitées, et chacun d'eux n'a déployé sa perfection que sur un théâtre déterminé et étroitement borné, qui est propre à lui seul. On ne peut donc les imiter que dans une proposition restreinte. Très peu de ces hommes complets furent grands ; mais le nombre des grands hommes qui furent des hommes complets est encore plus restreint. Les plus rares sont ceux qui furent à la fois des grands hommes et des hommes complets.

Le Christ n'est pas un grand homme comme les autres, qui ont mérité ce nom. Il ne peut être mis en parallèle avec aucun des grands hommes de l'histoire. Il n'est pas un homme complet au même sens que les autres. Planant au-dessus des peuples et des temps, au-dessus des âges et des sexes, le seul nom qui soit permis de lui donner est celui d'homme complet. Oui, lui seul, quoiqu'il soit la chair de notre chair et l'os de nos os, est le type le plus parfait de l'homme ; il est le seul auquel nous ne puissions attribuer aucune faiblesse humaine, le seul qui ait montré en lui, dans la mesure la plus haute, dans l'union la plus vivante, tout ce que nous réclamons des hommes en fait de perfection. Lui seul est l'homme vrai et complet, et comme il aime à s'appeler lui-même : le Fils de l'homme.

Chose curieuse à constater, les grands hommes demeurent inimitables. Et lui, plus grand qu'eux tous, 12. — Le Christ Idéal pour tous.

pour l'homme comme pour le Chrétien. Homme d'abord, Chrétien ensuite; de sorte qu'il n'y a d'homme complet que par le Christ.

lui, et lui seul, est imitable. Il est le seul et véritable Idéal pour tous ceux qui veulent devenir des hommes complets et de vrais hommes. Si grand et si élevé qu'il soit, il peut être, et il est facilement imité par les enfants et les mères, par les vierges et les hommes, par les héros, par les pauvres et les malades, par les serviteurs et les maîtres, par les savants, par les rois et les princesses. Il est imitable non seulement dans quelques parties isolées de son caractère, mais il l'est sous toutes ses faces. La cause en est que lui seul est l'homme vrai, l'homme complet sans faiblesses et sans défauts.

Celui qui porte constamment en lui la nature humaine doit jeter les yeux sur le Christ comme sur son modèle le plus haut. Non seulement le chrétien honore en lui le type de la sainteté surnaturelle ; mais quiconque veut arriver à la vraie perfection, dont la nature humaine est capable, doit se former d'après lui. Non seulement le chrétien voit réalisées en lui, dans le plus haut degré de sainteté, les vertus vers lesquelles sa foi de chrétien le pousse ; mais il y voit aussi toutes les perfections qu'il est obligé de pratiquer comme homme.

Le Christ est donc le couronnement de l'ordre surnaturel ; mais il en est aussi la préparation comme idéal de la vie naturelle. Avant de construire l'édifice, il faut d'abord poser les bases. La base est la nature, l'édifice est la grâce. La grâce suppose la nature, non en ce sens que son développement procède de la nature : (elle est une création d'en haut tout à fait nouvelle et bien supérieure) ; mais elle bâtit sur la nature. Où celle-ci n'est pas saine, la grâce ne peut pas prospérer ; mais quand elle prospère, elle perfectionne la nature. La nature trouve tout d'abord son perfectionnement dans la grâce.

Il faut commencer par être homme ; on devient chrétien ensuite. Il n'y a que les vrais hommes, les hommes complets qui puissent faire de vrais chrétiens, et des chrétiens complets. Ou plutôt, il n'y a de vrais hommes et d'hommes complets que là où il y a des chrétiens vé-

ritables et parfaits. Mais on n'arrive à ces deux fins que par Celui qui, au jour où l'homme nouveau remporta la victoire sur le vieil homme, fut donné en spectacle au monde tout entier par le représentant du monde ancien avec ces paroles : *Ecce Homo*. « O homme ! Depuis le commencement, tu consumes ta force en vains efforts pour t'élever jusqu'à la vraie humanité. Regarde donc l'Homme, forme toi à son image, et toi aussi tu deviendras homme. Depuis des siècles, tu étais privé de bonheur et de paix, car Dieu, sans qui tu ne peux vivre, semblait fuir les voies dans lesquelles tu marchais. Regarde donc ici et vois cet Homme. Marche sur ses traces ; tu peux être certain que si tu le copies au point de devenir un homme complet, tu trouveras aussi Dieu, et avec Dieu ta fin dernière (1) ».

(1) Augustin., S. 141, 4.

Importance de l'humanité du Christ et du côté vraiment humain de sa vie pour notre vie morale.

Lessing et Kant ont prétendu que la personnalité historique du Christ était d'une médiocre importance. Arrivons à cette doctrine, quels que soient ceux qui lui aient donné naissance.

Beaucoup de personnes sont attachées fermement au Christ et pensent qu'il est suffisant de croire à sa parole et de l'observer. Elles portent leur attention sur la personnalité d'autres hommes, comme nous l'avons vu souvent au cours de ces discussions ; mais elles négligent complètement celles du Christ. Les chrétiens ne savent pas toujours ce qu'ils doivent au Christ. Les ennemis de la foi le savent souvent mieux que beaucoup de ses disciples. C'est pourquoi, ils distinguent si soigneusement entre sa personne et sa parole, ou, comme ils le disent eux-mêmes en se trahissant, entre sa personne et ce qui forme le noyau permanent de sa doctrine. Le monde a entendu beaucoup de paroles. A ces paroles, il est venu s'en ajouter d'autres qui sonnent plus haut, quand même elles ne signifient pas grand chose et n'aboutissent à rien. Parmi celles-ci, on peut encore faire un choix, les interpréter, les changer. On peut s'en affranchir et c'est le but que l'on poursuit. La parole du Christ elle-même se laisse interpréter selon le bon plaisir de chacun. On peut arracher des lambeaux à sa forme primitive, rejeter ce qui ne plaît pas ou conserver ce qui plaît, tandis que sa personne, on doit la prendre comme elle est ; elle ne se laisse ni décomposer ni dissoudre. Sa doctrine, bien que la chose soit fausse, on peut la présenter comme le résultat final naturel de toute la civi-

lisation antique. Mais le Christ lui-même est un être tellement à part, si grand, si unique et si parfait, que lors même qu'on ferait abstraction complète de son caractère surnaturel et divin, on serait obligé d'avouer qu'une telle perfection de la nature humaine n'est ni le résultat d'une civilisation précédente, ni surtout le résultat d'une autre civilisation humaine.

C'est ce que Fichte laisse percer involontairement, lorsqu'il dit que le commandement, que nous fait le Christ de croire en lui et de l'imiter, est d'après les principes des temps modernes une exigence absurde et monstrueuse.

Puisse Dieu avoir pardonné au pauvre philosophe le blasphème contenu dans ces paroles, blasphème qui atteignait directement la nature divine de son Fils unique. Nous voulons bien les excuser, car nous croyons qu'elles n'ont pas été émises dans une pensée blasphématoire. Elles nous semblent être plutôt l'expression de la crainte, que la personnalité du Christ, considérée au seul point de vue de sa nature humaine, ne mette devant les yeux un idéal trop élevé de perfection, et ne laisse si peu de latitude, qu'il reste seulement le choix, ou de le suivre en tout, ou de le nier tout entier.

Tel est l'avantage par lequel la morale du Christianisme surpasse tous les systèmes de morale ; et cela, en se plaçant au point de vue purement humain. Elle peut présenter un idéal de perfection complète et purement humaine, dont il lui est impossible de se séparer. Non seulement elle le peut; mais elle le fait. Tandis que les autres n'ont que des fantômes à offrir, celle-ci est une doctrine réelle, saisissable, visible ; en un mot une doctrine vivante et vraiment faite pour des hommes. Si Pélage, comme les Rationalistes, et tant d'ennemis de la foi après lui, ont nié le fait de la Rédemption, pour se contenter de chercher l'importance de l'œuvre du Christ dans sa doctrine et dans son exemple, ce n'est point une raison pour nous de détourner notre attention de la première

pour la porter sur la seconde. Ce qui fait précisément notre gloire, c'est que, par son exemple, Dieu nous a enseignés à devenir des hommes véritables et complets, chose que personne n'avait faite avant lui.

Trop fréquemment, la pusillanimité et la lâcheté cherchent, pour se couvrir, à invoquer le prétexte de la divinité du Christ. Lorsqu'il dit : « Je vous ai donné l'exemple, afin que comme je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes, (1) » cela signifie évidemment qu'il a bien pu vivre d'une manière parfaite puisqu'il était Dieu ; mais cela l'empêchait-il d'être homme, et homme véritable comme chacun de nous ? Comme si souffrir et vaincre ne lui avaient pas coûté les mêmes peines qu'à nous ! N'est-ce pas Lui qui, « dans les jours de sa chair, ayant présenté, avec de grands cris et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé pour sa piété, a appris, tout Fils qu'il est, l'obéissance par les choses qu'il a souffertes (2) ? » Oui c'est notre consolation d'avoir « un grand prêtre qui puisse compatir à nos faiblesses, puisqu'il a été, comme nous, tenté en toutes choses sans commettre le péché (3) ». Ce qui coupe court à toute objection de la part du croyant et de l'incroyant, c'est qu'il n'a rien ordonné avant d'avoir donné l'exemple dans les choses qu'il commandait (4). « En tout ce que le Maître a fait, il nous a donné un exemple de la manière que nous devons vivre (5) ». « Chacun de ses actes est pour nous un enseignement (6) » ; « chacune de ses actions, comme chacune de ses paroles, est pour nous une règle de piété et de vertu. Car il a pris la nature humaine, pour que nous puissions jeter les yeux sur les exemples de piété et de vertu qu'il nous a donnés, comme sur un beau tableau, et y puiser admiration et enthousiasme pour l'imiter (7) ». C'est pourquoi, « au

(1) Joan., XIII, 15. — (2) Hebr., V, 7, 8. — (3) Hebr., IV, 15.
(4) Act. Ap., I, 1. — (5) Augustin, s. 75, 2.
(6) Greg. Mag., *Dialog.*, 1, 9 ; 3, 21.
(7) Basilius, *Constitutiones monast.*, 1, 1 ; Lactantius, 4, 26, 26.

jour du jugement, il reviendra du ciel de la même manière qu'il y est monté, c'est-à-dire comme homme (1) », afin de rendre toute excuse impossible.

S'il y a donc quelque part un principe de foi, qui ait une grande importance pour l'apologie de la morale chrétienne, ce doit être celui de la vraie humanité du Christ Jésus.

Et c'est là une chose qui demeure, même quand il s'agit des doctrines surnaturelles du Christianisme, et des efforts faits pour parvenir vers les hauteurs les plus élevées de la sainteté (2).

Toute mystique qui ne reconnaît pas l'importance de l'humanité du Christ, de sa vie purement humaine et de sa passion, est destinée à faire fausse route. L'histoire de la mystique nous en montre les exemples les plus repoussants dans les Begards, les Illuminés et les Quiétistes (3). De ces erreurs qui, à cause de leur spiritualité élevée en apparence, portent en elles plus d'un charme séducteur, résulte toute la portée de cette question que les scolastiques ont traitée sous ce titre : « *De la puissance de l'âme du Christ* (4) ».

C'est ainsi que, pendant quelque temps, Sainte Thérèse se laissa induire en erreur par certains livres, et pensa qu'elle ferait mieux de vivre dans la contemplation de la divinité du Christ, que de se laisser pénétrer par l'idée de son humanité. Mais elle devait regretter amèrement cette conduite ; et elle avertit toutes les âmes, même celles qui sont favorisées des dons les plus élevés, de ne jamais se laisser faire illusion par cette erreur (5).

(1) Act. Ap., I, 11 ; Thomas, 3, q. 59. a. 2.

(2) Scaramelli, *Mystique*, I, II, 11-13. — Schram, *Theol. myst.*, § 105 110, 270, 324, *Coroll.* — Rodriguez, II, 7, 1-9. — Godinez-Reguera, *Theol. myst.*, l. 2, q. 1 ; l. 4, q. 4 (I, 475 sq. 865 sq.).

(3) Schram, *Theol. myst.*, § 107, schol. — Godinez-Reguera ; l. 2, q. 1, n. 24 sq.

(4) Thomas, 3, q, 13 ; q. 8, a. 1, 3, 5, 6. — Salmant., *De incarn.*, d. 23. — Gonet, *Clypeus*, *de incarn.*, d. 19. — Joan. a S. Thoma, *Cursus theol.*, VII, d. 15.

(5) Thérèse, *Vie*, *chap.*, 22. *Chât. de l'âme*, 6, 7. Ribera, *Vita S. Ther.*, 4, 4, 80 (Boll.).

C'est avec raison que Tauler exprime cette pensée : « L'homme ne montera jamais si haut, qu'il surpasse les traces de notre Seigneur » ; et que Suzo dit : « Laisse constamment Jésus-Christ au fond de ton cœur et au fond de ton âme, de telle sorte que tu le formes en toi, que tu le voies toujours en toi, et que tu considères combien sa vie, son commerce, son cœur étaient parfaits, combien il était calme, simple, chaste, humble, patient et plein de toutes les vertus. Mon humanité, semble nous dire le Christ, est la voie qu'on doit suivre, ma passion est la porte par laquelle doit entrer quiconque veut arriver au but que tu cherches (1) ».

C'est parce que beaucoup ne comprennent pas ceci, qu'ils ignorent quelle douceur c'est de visiter nos églises, et d'entrer en relations avec le Maître au Saint-Sacrement. Dieu n'est-il pas présent partout ? disent-ils ; est-ce que je ne puis pas aussi bien plier le genou au milieu de la libre nature, que devant le tabernacle ? Assurément oui ! Cependant, là dans le Sacrement, tu as quelque chose que tu ne trouves nulle part ailleurs. C'est ton frère qui sent, pense, pleure et se réjouit, précisément comme toi dans ton pauvre cœur humain pourtant si riche. La divinité du Christ dont tu jouis dans le Sacrement n'est pas autre que celle qui remplit le ciel et la terre, l'église et la forêt, l'intérieur de ta cellule comme l'intérieur de ton cœur. Mais l'humanité unie à la divinité, tu ne l'as jamais, sinon dans ces heures de confiance familière et de douce intimité.

« Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme (2) ». « Le Christ comme Dieu est la fin vers laquelle nous aspirons, le Christ comme homme est la voie que nous suivons pour arriver à cette fin (3) ». Il est la voie ; mais il est aussi la vérité et la

(1) Denifle, *Das geistliche Leben* (1) 166, 307 (3e édit., 148, 311).

(2) I Tim., II, 5 ; cfr. Augustin, s. 240, 5, 293, 7 ; *Civ. Dei*, 9, 15, 2, Thomas, 3, q. 26, a. 2 ; Gotti, *De gratia Christi*, q. 3, d. 5. — Scheeben, *Mysterien*. 389 sq.

(3) Augustin., s. 123, 3 ; *in Joa. tr.*, 34, 9.

vie. « Si tu cherches la vérité, marche dans la voie qui conduit vers elle. Si tu veux la vie, tu ne la trouveras que sur cette voie. Il est le but vers lequel tu t'achemines, il est la voie par laquelle tu peux arriver à lui. Tu ne peux arriver à lui par aucun autre moyen, sinon par lui (1) ». « Tu ne vas au Christ que par le Christ (2) », « tu ne vas à sa divinité que par son humanité (3) ». « La divinité est le but, l'humanité est la voie (4) ». « La voie est le Christ dans son humanité ; le but, le même Christ dans sa divinité (5) ».

(1) Augustin., *In Joa. tr.*, 13, 4.
(2) Leo Mag., s. 66 (67), 6 (Ballerini).
(3) Augustin., s. 141, 4, *in ps.*, 134, 5 ; *in Joa. tr.*, 69, 2.
(4) Augustin., *In Joa. tr.*, 42, 8.
(5) Thomas, *In Joa.*, 14, *lect.*, 2, c.

TROISIÈME PARTIE

MARCHE VERS LA FIN DE L'HOMME COMPLET

DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE

LA PREMIÈRE DÉCISION A PRENDRE.

1. D'où vient que chez l'homme la perfection est si rare, la dégénérescence si fréquente ? — 2. L'homme est un être double, qui doit être remanié pour arriver à l'unité. — 3. Le premier devoir est de soumettre la sensibilité à la domination de la raison, de l'ascétisme. — 4. C'est précisément contre cet écueil que se brisent la plupart des hommes. — 5. Longueur et périls de la tâche. — 6. La volonté a le devoir et la capacité de rétablir l'unité dans l'homme. — 7. Lâcheté de la volonté. — 8. La vie est une chevalerie, l'homme est né chevalier. — 9. Les vrais chevaliers de l'esprit. — 10. La volonté a une tâche grandiose et pleine de responsabilité.

1. — D'où vient que chez l'homme, la perfection est si rare, la corruption si fréquente ?

Un fait constaté depuis longtemps et souvent répété par les sages est que parmi les créatures, il n'en est aucune qui vienne au monde plus dénuée de moyens de défense, qui ait besoin de plus de secours étrangers, et qui mette plus de temps pour se développer, que le Maître de la création terrestre. Ceci, il est vrai, peut avoir son utilité en nous mettant sous les yeux la grandeur de l'homme ; car en général, plus la perfection, à laquelle une chose est destinée, est élevée, plus cette chose a besoin d'une longue préparation, et du secours des êtres qui l'environnent.

Mais cette observation n'en est pas moins très affligeante. Tandis que, parmi toutes les autres espèces d'êtres, la dégénérescence forme l'exception, chez l'homme, qui possède cependant tant de moyens de secours et

tant de coopérateurs, la perfection est si rare, que ce sont, pourrait-on dire, les difformités qui forment la règle. De là cette vérité humiliante que la vieille chanson exprime ainsi : « Il est sur la terre un oiseau aussi rare qu'un cygne noir, et qu'on rencontre à peine sur mille, c'est un homme parfait.

Si tous les hommes étaient de cette espèce dont il est dit : « Ils s'imaginent que la vie n'est qu'un jeu (1) », le phénomène ne serait pas difficile à expliquer. Que des personnages qui dissipent leur vie précieuse devant une table de jeu, ou le miroir de la vie, n'arrivent jamais à la perfection dont ils n'ont aucun pressentiment, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Mais il en est beaucoup qui ajoutent avec l'ancien philosophe : « Nous ne sommes pas faits pour les jeux et les amusements, mais pour les choses sérieuses, graves et importantes (2) » ; et qui cependant ne se développent jamais ni dans le sens de leur perfection, ni dans le sens de l'homme complet. En quoi sont-ils donc coupables ? Quelle est la raison pour laquelle l'éducation de la meilleure des mères est souvent couronnée de si faibles succès ? Pourquoi les débuts d'une vie riche en talents, et qui donnait les meilleures espérances, ont-ils souvent une fin déplorable ?

2.—L'homme est un être double qui doit être remanié pour arriver à l'unité.

L'homme se compose de deux parties qui, par leur nature, sont très différentes l'une de l'autre, et, pour cette raison, ont aussi des tendances très différentes. L'une venant de la terre est terrestre, l'autre venant d'en haut est céleste. L'une est portée vers les plaisirs des sens, l'autre aspire aux biens du monde surnaturel, car « tout être aime son semblable (3) ». Ainsi le veut la nature des choses.

Ici, nous pouvons commencer par faire abstraction complète de toute corruption qui aurait pénétré l'homme. Que cette contradiction que nous portons actuelle-

(1) Sap., XV, 12. — (2) Cicero., *Off.*, 1, 29. — (3) Eccli., XIII, 19.

ment en nous-mêmes, et qui existe entre notre nature supérieure et notre nature inférieure, ne puisse pas être naturelle; que ce qui nous rend le bien si difficile, et le mal si facile, ne soit pas notre nature, peu de mots suffisent pour le démontrer. Mais actuellement, il ne s'agit pas de l'homme tombé; notre tâche est seulement de chercher quelles sont les obligations et les capacités que l'homme possède en vertu de sa nature, abstraction faite du péché et de l'élévation à l'état surnaturel. Or, en le considérant à ce point de vue, nous trouvons en lui une double série de tendances, car il est de la nature de l'homme, qu'étant un être composé de deux principes si différents, il doive aussi porter en lui une double tendance. Si cette double tendance a pris le caractère de lutte, et de lutte âpre comme c'est le cas actuellement, la faute n'en est point à la nature, mais au péché. Mais lors même que le péché n'existerait pas, il y aurait dans l'homme une certaine divergence, quand bien même ce ne serait pas une contradiction et une hostilité comme celles qui existent maintenant. Et, lors même qu'il serait tel qu'il était en sortant des mains de son créateur, il ne pourrait atteindre sa destinée sans travail sérieux, sans décision.

Dans notre être, c'est, sans contredit, la partie intellectuelle qui est la plus puissante. On pourrait donc s'attendre à ce qu'elle remportât facilement la victoire sur la partie plus faible et qu'elle la fit servir à ses exigences. Cependant, tandis que cette partie, isolée dans ce monde étranger, ne tire sa force que de hauteurs lointaines complètement cachées à nos sens, notre autre moitié sensible se trouve dans sa terre natale, et puise sa force dans ces alliés sans nombre qui l'entourent, et qu'elle trouve dons son voisinage le plus proche. Ceci rappelle l'ancienne fable, pleine de sens, du combat entre le fils des dieux et le géant fils de la Terre. Chaque fois qu'Hercule renversait Anthée sur le sol, chaque fois celui-ci retrouvait une force nouvelle par l'attouchement

de sa mère : la Terre. Si Hercule ne l'avait tenu suspendu dans les airs pour l'étouffer, jamais il ne l'aurait vaincu.

Mais notre nature spirituelle ne peut combattre ainsi contre la sensualité. Elle n'en a pas le droit. Elle ne doit point traiter le corps avec toutes ses exigences, comme un ennemi mortel, irréconciliable. Elle n'a pas le droit de l'anéantir. Ce serait un travail de trop courte durée et par trop contre nature. Le Christianisme a constamment rejeté une telle conception de l'ascétisme, quoïque, comme nous le verrons plus tard, il nous commande d'exercer sur la sensibilité tombée et révoltée, une domination plus sévère, que celle prescrite par la pure morale naturelle, qui fait abstraction de la chute. Le rôle de l'esprit est seulement d'engager la sensibililé à se soumettre à lui, parce qu'elle est la partie privée de raison et la plus faible, afin de travailler de concert avec elle à l'accomplissement d'une grande fin de notre être : la perfection morale. Pour arriver à cette fin, l'homme tout entier, raison et sensibilité, volonté et passions, doit exercer son activité dans une unité sans mélange. Il ne faut donc pas perdre de vue qu'il s'agit, non d'anéantir la nature sensible, mais seulement de la soumettre au commandement de l'esprit.

3. — Le premier devoir est de soumettre la sensibilité à la domination de la raison et de l'ascétisme.

En conséquence, le premier des devoirs, que doit accomplir celui qui veut arriver à l'état d'homme complet, est celui de soumettre la sensibilité aux exigences de la Raison. Ce devoir, avons-nous dit, existerait même si la nature humaine n'avait pas été corrompue par le péché. Cette misérable corruption n'a eu d'autre conséquence que celle-ci, à savoir, que la Raison se trouve souvent en face de la sensibilité, comme en face d'un ennemi ; et que, par suite de cela, elle doit la traiter en ennemi et recourir à la force pour la soumettre. Mais l'obligation de la traiter comme une servante, et de la transformer peu à peu en coopératrice, quoique d'un ordre inférieur, pour atteindre la véritable destinée de

l'homme, aurait existé pour l'esprit, même en dehors du péché. C'est par là que doit commencer toute l'activité morale de l'homme. Nous ne disons pas qu'il ne doit penser à aucune autre obligation avant d'avoir accompli parfaitement celle-ci. C'est une erreur à laquelle un grand nombre se laissent prendre. Ils dirigent uniquement leurs efforts du côté de la sensibilité, car, pensent-ils, tant que celle-ci n'aura pas perdu tout sentiment de plaisir et toute possibilité de se complaire dans une émotion ultérieure, ils s'appliqueront en vain à un autre travail. Oui, aujourd'hui, en pleine lumière du Christianisme, il y a des gens qui sacrifient encore à l'idée perverse du néo-platonisme. Comme si le seul et unique devoir de l'homme était d'affranchir son esprit des dangers de la nature sensible !

Mais ce n'est là que le premier et le plus minime de tous les devoirs de l'homme. Celui-ci ne doit l'accomplir que pour arriver à d'autres plus élevés et plus importants. Ce qui toutefois ne signifie pas qu'il doive seulement penser aux derniers quand il a complètement rempli le premier. Alors, il ne pourrait jamais arriver à s'acquitter de ses véritables et propres devoirs, ou il n'y parviendrait que très tard, car il lui faudrait longtemps avant que la sensibilité fut soumise à l'esprit d'une manière permanente. Et supposé que la chose réussisse, l'adaptation ne serait jamais telle que la vigilance et la circonspection fussent superflues. La sensibilité a vite fait de s'éveiller et de reconquérir une domination qu'elle a perdue. Par ses explosions soudaines, elle a prouvé plus d'une fois à celui qui la croyait morte, et qui pensait être à l'abri du danger, qu'elle n'était qu'assoupie et qu'un instant d'insouciance suffit pour lui faire retrouver les anciennes énergies.

4. — C'est précisément contre cet écueil que se brisent la plupart des hommes.

Mais il est tout naturel que celui, qui ne travaille pas sérieusement à soumettre la nature sensible à l'esprit, ne doit point penser à l'accomplissement d'une tâche morale plus vaste et plus élevée. Sans ascétisme, il n'est

aucune doctrine morale qui puisse être utilisée ; il n'est pas de saine moralité. C'est peine perdue pour quelqu'un, c'est pure chimère, que de vouloir s'illusionner soi-même ou tromper le monde, en alléguant qu'il peut aspirer à n'importe quelle vertu de l'esprit, tout en laissant libre cours à la sensibilité et en ne la combattant point. C'est là qu'il faut chercher la vraie raison pour laquelle tant d'hommes sont infidèles à leurs devoirs d'hommes, et naturellement à leurs devoirs de chrétiens.

A parler sans figures et sans dissimulation, il n'y a, pour la plupart d'entre eux, qu'un seul motif valable, qui explique leur aversion pour les exigences de la morale naturelle et pour les exigences de la morale surnaturelle. C'est un fait positif qu'on ne peut arriver à observer tous les autres commandements que prescrivent ces deux morales, si on ne commence d'abord par combattre ses inclinations sensuelles. « Celui qui veut parvenir en haut de l'échelle, dit le proverbe, doit commencer par les échelons les plus bas ». Si la morale et la religion rejetaient cette condition, elles n'auraient plus d'ennemis. Si quelqu'un pouvait lâcher sans crainte les rênes à ses appétits sensuels, il ne trouverait plus aucune impossibilité, ni dans le précepte de la foi, ni dans la prière. Mais la grosse pierre de scandale d'une vraie doctrine morale, comme l'est celle du Christianisme, n'est ni la spiritualité ni le côté surnaturel de ses dogmes ; c'est qu'elle commence sa prédication comme jadis Saint Paul s'adressant à Félix, et veut avant tout inculquer la chasteté (1), la tempérance et la domination de soi-même.

C'est aussi la raison pour laquelle, il y a tant de personnes qui manquent de décision, et n'arrivent jamais au premier échelon qui mène à l'homme complet.

Parmi les nombreuses difficultés qui se trouvent sur le chemin conduisant à ce but, la première et malheu-

(1) Act. Ap., XXIV, 25.

reusement aussi la dernière, est la nécessité de rendre la nature sensible servante de l'esprit. De là l'indécision et l'hésitation qui les empêchent de faire un premier pas sérieux. L'élévation des sommets de la vie morale, la belle et noble proportion qui éclate dans le bien, la vie intérieure, la parfaite possession de soi-même leur plaisent assez ; mais « personne ne hait sa propre chair et sa nature sensible (1) ». La plupart portent plutôt l'amour qu'ils ont pour elles, jusqu'à soigner d'une façon désordonnée leurs penchants les plus impétueux. C'est ainsi qu'ils perdent la force de leur résister sérieusement, de leur refuser ce qu'elles demandent et de leur imposer quelque sacrifice quand c'est nécessaire. C'est pourquoi ils ne peuvent jamais non plus se décider à travailler sérieusement à leur amélioration, et restent toujours irrésolus en face de ce début d'un genre à part.

5. — Longueur et périls de la tâche.

Ce premier de nos devoirs, qui consiste à soumettre la sensibilité à notre nature raisonnable, n'est donc pas en fait le pas le plus facile que l'homme ait à faire sur le chemin de sa destinée. Il est cependant loin d'être aussi difficile, que se le représentent ceux qui n'ont jamais tenté un effort persévérant pour briser les doux liens du plaisir des sens et des entraînements mondains. Mais il ne serait pas juste non plus de tromper l'homme à ce sujet. Ce premier pas demande des efforts et il est impossible de le faire sans sérieux et sans fermeté. Oui, il est bon qu'il le sache, pour qu'il ne s'en plaigne pas plus tard, en disant qu'on l'a attiré par de fausses promesses sur une route qu'il n'aurait point entreprise, s'il en avait connu les difficultés. Nous le disons franchement : la perfection morale est une chose grande et sérieuse ; elle débute par un travail long et plein de dangers. Long, parce que la partie sensible de notre être ne peut ni succomber dans une seule défaite, ni s'effaroucher des mauvais traitements. Mais, il faut qu'elle y

(1) Eph., V, 29.

soit amenée peu à peu avec une douce sévérité, jusqu'à ce qu'elle se soumette docilement d'elle-même à un but plus élevé. Long, en particulier, parce que, comme nous l'avons déjà dit, la sensibilité ne disparaît jamais tant que l'homme est vivant. Dangereux, parce que cette moitié de notre être, qui est la plus faible, a besoin de beaucoup de ménageents,pouur ne pas se briser complètement et devenir incapable de prêter son concours, dans la coopération qu'elle doit nous fournir pour marcher vers notre destinée. Dangereux en particulier, parce que nous sommes obligés, pour la fortifier, de lui donner une nouvelle énergie au moyen de la nourriture, du sommeil, de la récréation, du plaisir sensible, autant de choses où elle puise facilement une nouvelle force pour se révolter contre la domination de l'esprit.

Sans doute des âmes basses sentent très peu les fatigues rudes et pénibles que cela donne à l'homme ; sans doute, de telle âmes peuvent considérer comme leurs aspirations les plus élevées, ce que d'autres regardent comme un abaissement profond, ou ce dont elles se plaignent comme d'un danger permanent pour la meilleure partie de leur être ; mais ceux, qui ne résistent pas à l'inclination de leur âme vers tout ce qui est noble, soupirent souvent avec amertume sur les chaînes qui les étreignent de ce côté. « Je sais, s'écrie un des esprits les plus sublimes de l'humanité, et qui n'est autre que le grand Saint Augustin, je sais que je dois prendre les aliments seulement comme des remèdes. Mais ce qui suffit à la nécessité ne suffit pas au plaisir. Parfois, il est difficile de reconnaître si nous accordons un secours à la requête du besoin, ou un excès aux perfides sollicitations de la convoitise. Notre pauvre âme sourit à cette incertitude, charmée d'y trouver une excuse, pour couvrir du prétexte de la santé une complaisance coupable. Sans doute, c'est là une chose qui donne peu d'inquiétude à d'autres dont le cœur hésite moins en face du bien ; pour moi qui suis souvent devenu une énigme à mes

propres yeux, c'est une véritable maladie. Mon oreille se laisse vite surprendre ; mes yeux se laissent souvent captiver ; un désir insatiable de connaître quelque chose de nouveau s'empare facilement de moi, et j'essaie d'excuser tous ces écarts en leur donnant le nom de concupiscence. Cependant combien de bagatelles et de frivolités méprisables séduisent chaque jour ma curiosité ! Qui pourrait compter mes chutes ? Toute ma vie est pleine de faux pas. Mon cœur se remplit de vains objets et de conceptions frivoles. Souvent mes prières elles-mêmes en sont interrompues et troublées ; et quand la voix de mon cœur veut monter, une irruption de pensées misérables, accourues je ne sais d'où, vient traverser un acte si important » (1).

6. — La volonté a le devoir et la capacité de rétablir l'unité dans l'homme.

Oui, il nous est bien permis de soupirer sur ces épreuves qui, je l'espère, nous sont connues à tous. Je dis, je l'espère, car elles sont seulement inconnues à ceux qui préfèrent traîner des chaînes d'esclaves, au lieu de tenter un effort pour conquérir leur liberté. Et ce sont précisément des âmes les plus nobles qui se plaignent le plus amèrement de ces misères. Elles ne doivent cependant point nous émouvoir outre mesure. Grâce aux soins qu'a pris de nous le Créateur, qui n'a pas voulu nous envoyer sans défense à un combat d'où dépend notre tout, nous sommes munis d'une force capable de mettre fin à cette lutte dont nous sommes le théâtre. Entre la raison et la concupiscence, Dieu a placé la volonté (2), cette puissance qui distingue l'homme des autres créatures terrestres, et par laquelle, seul parmi tous les autres êtres, il peut devenir son propre maître. A cette faculté, il a donné deux excellentes qualités qui lui permettent de parvenir à sa fin.

Il lui a d'abord donné une grande indépendance de la nature sensible, et, ce qui est plus encore, une vraie domination sur cette nature sensible. Sans doute, elle peut

(1) Augustin., *Conf.*, l. 10, c. 30, 39.
(2) Thomas, 2. 2. q. 155, a. 3, ad 2.

porter devant la volonté le flambeau qui lui permettra de trouver son vrai chemin ; mais en indépendance et en vertu propre, la volonté est supérieure à toutes les autres facultés de l'âme. La raison dépend des basses puissances de notre être, de l'imagination et de la perception des sens, à un degré tel, qu'elle peut être plus ou moins troublée par suite d'un accident produit dans ces dernières. La volonté, n'est pas, il est vrai, complètement en dehors de l'influence des passions, mais elle n'est nullement obligée de leur céder ; elle peut toujours ou les suivre ou les repousser (1). Elle peut même refréner tout mouvement désordonné de la sensibilité (2).

A cela s'ajoute en second lieu, comme nous en avons déjà dit un mot plus haut (3), que cette faculté, en vertu de son inclination naturelle se dirige toujours vers le bien. La volonté est créée pour le bien, mieux que l'œil n'est créé pour la lumière ; car l'œil peut devenir malade, au point de ne plus pouvoir supporter la lumière, et d'être obligé de chercher les ténèbres. Mais la volonté ne peut jamais se détourner complètement du bien. Même là où elle veut le mal, elle doit se le représenter sous quelque apparence de bien (4). Autrement, elle ne pourrait pas se diriger vers lui, tellement le bien est conforme à sa nature (5).

Ainsi donc, l'homme a, dans sa volonté, la puissance d'unir ensemble les parties de son être dont les tendances se dirigent en sens contraire, et de conduire l'homme complet à la vertu. La raison peut et doit, il est vrai, prescrire ses lois à notre activité, car elle a reçu de Dieu, en don, le pouvoir de discerner avec certitude ce qui est bon et ce qui est mauvais ; mais il lui manque la force nécessaire pour plier à l'obéissance la sensibilité, quand celle-ci s'y refuse. Or, c'est la volonté qui possè-

(1) Thomas 1. q. 115, a. 4. — (2) Thomas 1, 2. q. 74, a. 3. ad 2.
(3) V. pl. haut. VI, 10 sq.
(4) Thomas 1. q. 19. a. q ; 1. 2. q. 78, a. 1 ad 2.
(5) Thomas 1. 2. q. 8. a. 1.

de cette puissance dans une mesure suffisante. En définitive, c'est sa faute si on n'obtient pas comme résultat une juste unité dans l'homme, si on n'arrive pas à faire un homme complet. Je dis si on n'arrive pas à une *juste* unité, car il y aurait aussi unité si la raison se soumettait à la concupiscence. Mais qui voudrait considérer cela comme la vraie unité? Qui voudrait voir un homme complet dans celui qui laisserait de telles choses se produire en lui? Qui aurait des pensées assez basses pour regarder comme une chose juste la subordination de l'esprit à la chair, de la raison à un instinct aveugle, du maître au serviteur?

Jamais le malheureux, qui se permet de commettre ce crime contraire à la nature, ne se le pardonne. Il voudrait bien se justifier, mais il n'y réussit pas pour longtemps. Ce qu'il y a de meilleur dans sa nature, et qu'il ne peut effacer, se dresse constamment devant lui. Continuellement il lui représente que des obligations doivent accompagner l'honneur, la dignité, et la noblesse.

Si sa volonté porte en elle la puissance sublime qui peut faire régner la paix dans notre intérieur, c'est-à-dire la puissance de soumettre la sensibilité à la raison, elle possède aussi l'obligation de se servir de cette puissance. Elle ne comprend que trop bien cette voix à laquelle elle ne peut se dérober, parce qu'elle lui crie du fond du cœur: « Tu as devant toi la vie et la mort, il te sera donné ce que tu auras choisi (1) ». Tu es maître de ton sort, tu es l'artisan de ta grandeur ou de ta chute. Graduellement tu peux tomber jusqu'au plus profond de l'abîme, ou d'échelon en échelon monter jusqu'à la hauteur de l'immortalité. Donc, en haut! Rougis de paraître faible. Montre-toi digne de ta grandeur!

7.— Lâcheté de la volonté.

Mais c'est ici que, pour beaucoup, se trouve caché l'écueil de la perdition. Toujours revient la parole: « l'homme ne comprend pas son honneur. Il préfère se

(1) Eccl., XV, 18.

mettre sur le même rang que les animaux et leur devenir semblable » (1). Cette parole est forte; mais elle est vraie. Beaucoup la considèrent comme trop forte, et pensent qu'elle rabaisse l'homme d'une façon peu convenable. Malheureusement il n'en est pas ainsi. L'homme ne comprend pas son honneur parce qu'il ne veut pas le comprendre. Il a peur de son honneur et de sa puissance ; il redoute le libre arbitre parce qu'il est trop lâche pour porter l'obligation et la responsabilité qui pèsent sur lui. De là vient que les uns nient complètement ce libre arbitre.

D'autres cherchent des prétextes pour faire croire à l'impossibilité de résister à la nature sensible, et de l'amener à l'obéissance. C'est toujours sur celle-ci que retombe la faute. Le Maître a dit : « La chair est faible » (2) ; mais que ce même Maître ait dit que l'esprit avait la volonté, on n'en parle pas. Toutes ces causes de justification, qu'on allègue pour légitimer les tendances des sens, rappellent la singulière excuse d'Aaron : « Qu'ai-je donc fait? J'ai jeté l'or dans le feu et ce veau en est sorti » (3). Mais ce n'est pas avec de telles paroles qu'on voile la vérité. Or, la vérité est que ce n'est point la sensibilité non libre qui porte la faute, mais la volonté libre. La raison première et fondamentale pour laquelle il y a si peu d'hommes qui deviennent des hommes complets, et qui font les premiers pas pour se diriger vers ce but, se trouve dans la lâcheté de la volonté. La sensibilité n'est qu'une occasion ; et sans aucun doute, elle est la véritable chez la plupart de ceux qui n'atteignent pas leur but. Mais la faute propre, c'est la volonté qui la porte. Trop souvent il arrive que la volonté s'effraie de sa force, dont les conséquences sont si terribles. « Je ne me sens pas né pour la guerre. Je chéris la paix. Pourquoi exciter l'ennemi au combat? Je sens qu'en moi la guerre est déjà bien assez cruelle ;

(1) Ps. XLVIII, 13, 24.
(2) Math., XXVI, 41. — (3) Exod., XXXII, 24.

je n'ai donc aucun désir d'entrer moi-même en action, pour l'enflammer encore davantage. Cette lutte doit-elle donc durer éternellement? Ne me parlez pas de combat. Je préfère le repos ».

8. — La vie est une chevalerie ; l'homme est né chevalier.

Quelle honteuse illusion ! Tu n'es pas né pour la guerre !... Si tu appelles guerriers des mercenaires et des âmes d'esclaves qui obéissent à la contrainte, tu as raison de t'exclure de leurs rangs. Mais pense donc un instant seulement à ta patrie et à ta naissance. Tu demeures en pays étranger, c'est vrai, et tu t'y trouves bien. Si tu es tombé dans cet esclavage dégradant, dès les temps les plus reculés, c'est le fait d'une faute personnelle. Est-ce que les services peu nobles, auxquels tu te laisses souvent abaisser, t'auraient tellement énervé, que tu ne sentirais plus quel sang généreux coule dans tes veines ? Aurais-tu complètement oublié la race chevaleresque et royale dont tu es le descendant ! Tu appartiens à un peuple dans lequel on n'enrôle pas les guerriers par force, et chez qui la caste qui renferme les guerriers les plus nobles, les parents du roi, est la seule qui soit estimée. Est-il possible que ton cœur ne palpite pas de joie aux seuls noms de guerre et de combat ? Achille fut caché par sa mère, à l'âge de neuf ans, sous des habits féminins, au milieu des filles de Lycomède. Elle voulait ainsi le soustraire à l'enrôlement pour la guerre sainte contre Troie. Mais l'enfant n'eut pas plutôt entendu parler de guerre qu'il se trahit immédiatement. Il ne pouvait cacher plus longtemps son sang de héros. Et toi, qui n'es pas un enfant, mais qui es maître de toi-même, toi qui es destiné à être roi dans ta propre maison, tu trembles quand retentit l'appel aux armes ! Le coursier frappe la terre du pied ; il méprise la peur et brave le glaive ; il écume, il frémit, et lorsque la charge sonne il dit : Allons ! Et pendant ce temps-là le cavalier qu'il porte, ce cavalier magnifiquement équipé, armé du bouclier et de la cuirasse, songerait à fuir et parlerait de paix !

La paix est un beau mot ; et il n'y a que celui qui est né pour la querelle, un Ismaël, dont le bras se lève contre tous, et contre lequel tous les bras sont levés, qui puisse n'y trouver aucune douceur. Mais il faut que ce soit une paix opportune, une paix qu'on puisse avoir sans honte ni dommage. Une guerre honorable est meilleure qu'une paix honteuse. Or, pourrait-on imaginer une paix plus honteuse que celle où quelqu'un, destiné à régner dans son royaume, se soumet par faiblesse à un valet rebelle, qui devient d'autant plus arrogant, et sait d'autant moins se dominer, qu'il voit celui-ci incapable de lui faire opposition ? S'il y a des cas où la paix ne peut être que le prix de la victoire, c'est ici ou jamais.

Mais la victoire est exclusivement le fruit d'un combat légitime poussé jusqu'au bout. Qui ose donc parler de paix là où le combat n'a pas seulement été engagé d'une façon sérieuse ? Chaque chose a son temps. « Il y a le temps de planter et d'arracher, le temps de tuer et de guérir, le temps d'embrasser et de se retirer des embrassements, le temps pour l'amour et pour la haine, le temps pour la guerre et pour la paix » (1). Ne te lasse pas et ne perds pas courage, car « tu n'a pas encore résisté jusqu'au sang » (2). Cela veut dire qu'ils se trompent, et qu'ils « appellent paix ce qui n'est point la paix » (3). C'est bien d'aspirer à la paix ; mais pour conquérir une paix durable et véritable, tu dois commencer par marcher au combat. Donc en haut ! souviens-toi de la lignée de chevaliers dont tu es le descendant ; souviens-toi de ta vocation royale, de ta noblesse ! A tout chevalier sied le mot d'ordre des anciens héros : « maudit soit celui qui retient son glaive et qui l'empêche de verser le sang ! (4) ».

Après bien des années de vie spirituelle passées dans une grande sévérité, mais dans une sévérité quelque peu extérieure, le bienheureux Henri Suzo était un jour en

(1) Eccl., III, 1, 8. — (2) Hebr., XII, 3, 4.
(3) Ezech., XIII, 10. — (4) Jerem., XLVIII, 10.

prières, lorsqu'il vint à méditer les paroles si frappantes que Job proférait jadis dans ses souffrances : « La vie de l'homme sur la terre est un combat (1) ». Il avait à peine commencé qu'un jeune homme élégant, à la taille virile, lui apporta des éperons et des vêtements de chevalier qu'il lui mit en disant : « Sois chevalier ! Jusqu'à présent tu as été soldat, Dieu veut que tu sois chevalier ! » Alors Suzo regardant les éperons dit plein d'étonnement : « Qui suis-je donc devenu ? Est-il possible que je sois chevalier maintenant ? Puisqu'il en est ainsi, j'en veux prendre à mon aise ». Et il s'adressa ainsi au jeune homme : Si Dieu veut que je sois chevalier, j'aurais préféré gagner mes éperons dans un brillant combat. Sur quoi le jeune homme se retournant à moitié et se mettant à rire : « Tranquillise-toi, les combats ne te manqueront pas. Celui, qui veut livrer le combat spirituel de Dieu entrera dans une lutte bien plus grande que celles auxquelles ont été mêlés ces héros de tous les temps, dont le monde aime à chanter et à redire le caractère épique ». Là-dessus l'épouvante s'empara du Saint, car les Saints eux aussi n'ont pas honte d'avouer que rien d'humain ne leur est étranger, et tout son être se mit à trembler. La crainte le fit tomber à terre. Ainsi prosterné il pria Dieu du fond de son cœur, lui demandant que sa douce et paternelle bonté le déchargeât d'un si grand poids ; mais que néanmoins sa volonté s'accomplisse en lui (2).

Un autre jour, qu'il voyageait sur le lac de Constance, avec un de ses vassaux les plus distingués, celui-ci lui dit qu'il rassemblait les seigneurs pour un tournoi, dans lequel honneur et récompense seraient décernés à celui qui aurait donné les meilleures preuves de sa valeur. « Et quelle est cette récompense ? » lui demanda Suzo. Le vassal répondit : « La plus belle dame présente lui passera un anneau d'or au doigt ». — « Mais dis-moi, mon

(1) Job, VII, 1. — (2) *Seuse's Leben*, 22 c.

ami, interrompit Suzo, dis-moi ce qu'il faut faire pour gagner l'honneur et l'anneau? » — « Celui-là seul gagnera le prix, répondit le vassal, qui, ayant subi le plus d'assauts et reçu le plus de coups, ne se laissera pas décourager, mais se comportera bravement et virilement, restant ferme sur son coursier malgré les chocs qu'il éprouvera ». — « Suffirait-il que quelqu'un demeurât vainqueur au premier choc? dit Suzo », — « Non, répondit l'autre, il doit continuer le tournoi jusqu'au bout ; et quand même l'ardeur du combat serait telle que ses yeux lancent des flammes, et que le sang lui sorte par la bouche et par le nez, il devrait supporter tout cela, s'il veut gagner le prix ». — « Mais qu'adviendra-t-il s'il pleure, ou s'il manifeste de la tristesse pour avoir été défait? » — « C'est ce qu'il ne doit point faire, fit remarquer le vassal, et quand même il aurait le cœur brisé, comme le cas se présente pour un certain nombre, il devrait toujours se montrer joyeux, s'il ne veut pas s'exposer à la moquerie et perdre honneur et anneau ».

Frappé de ce discours, le serviteur de Dieu poussa un profond soupir et dit : « Ah ! Seigneur Dieu, si les chevaliers de ce monde éprouvent de telles souffrances pour une si petite récompense, il est donc bien juste qu'on travaille encore davantage quand il s'agit d'une récompense éternelle. O mon tendre Maître ! Puisses-tu me trouver digne d'être ton chevalier spirituel ! Je souffrirai volontiers tout ce que tu voudras ». Et telle était la gravité de la réflexion qu'il venait de faire, qu'il se mit à fondre en larmes (1).

9. — Les vrais chevaliers de l'esprit.

En vérité, nous aussi, nous pourrions maintes fois verser des larmes, en voyant comment des hommes, que le glaive n'effraie point, sont vaincus par la passion du vin, ou par quelque passion plus basse encore. Quelle chose curieuse que la faiblesse des hommes ! Ils rougiraient de trembler devant les menaces d'un ennemi ;

(1) *Seuse's Leben*, 47 C.

mais ils ne peuvent résister aux flatteries et aux avances de la chair. Le pistolet à la main, ils protègent leur propriété contre les voleurs ; mais ils sont incapables d'empêcher leur œil de dépouiller leur âme par le dérèglement de ses regards. Ils tirent des canons sans sourciller et ne sentent pas ce qu'il y a de dégradant dans leur situation, quand ils ne peuvent pas seulement supporter la moindre parole blessante, le moindre regard de mépris.

En vérité, il nous est impossible de reconnaître une vaillance véritable et parfaite, dans une bravoure qui sait prendre les villes d'assaut, mais ne peut se vaincre elle-même; qui se précipite avec une fureur aveugle dans les entreprises difficiles, mais ne sait ni supporter quelques peines avec calme, ni se refuser quelques douceurs. Oui, c'est bien vrai, qu'il ne faut pas moins d'héroïsme pour suivre, sans nous occuper du jugement du monde, notre propre conviction, et pour résister aux inclinations perverses que nous sentons en nous, quand notre saine raison les condamne, que pour nous présenter dans la lice les armes à la main, contre un ennemi armé de pied en cape. Il peut se faire que ces combats dont la langue et les yeux, l'envie et la concupiscence, la colère et le respect humain, et par dessus tout les plaisirs des sens en lutte avec la volonté, sont la cause, procurent moins d'honneur aux hommes ; mais il est certain qu'ils exigent non moins de courage et d'énergie que ceux de la chevalerie. Et s'il y a des hommes qui succombent dans cette lutte intérieure, tandis qu'ils ne trahissent aucune faiblesse dans d'autres actions plus grandioses en apparence, ils doivent avouer, la rougeur au front, qu'ils ont encore à franchir plus d'un échelon difficile pour être des chevaliers parfaits.

Tels étaient les vrais chevaliers de l'esprit, dont nous parlent nos Saints Livres, ces chevaliers qui bravaient la colère d'un Nabuchodonosor et d'un Néron, et qui suivaient inébranlablement les conseils de leurs cons-

cience, même en face de la mort. Les fournaises allumées pour eux s'éteignaient, le tranchant des épées s'émoussait, les lions oubliaient la soif de sang que la nature leur a donnée ; et, ils demeuraient fermes au milieu des tortures, inébranlables dans les cachots, inflexibles en face du mépris et de la moquerie. Pour garder leurs convictions, aucun sacrifice ne leur paraissait trop grand.

Les femmes elles-mêmes n'étaient pas exclues des rangs de la chevalerie. Car ici, il ne s'agit pas de la force du corps, mais de l'énergie de l'esprit. C'est pourquoi, dans cette lutte, il est arrivé plus d'une fois que de faibles enfants et de tendres jeunes fille aient remporté des couronnes plus belles que les guerriers armés. Ils offraient un spectacle magnifique à Dieu et aux hommes, en dépit de toutes les menaces et de toutes les promesses. Fidèles à leur parole une fois qu'ils l'avaient donnée, ils ne laissaient s'enraciner dans leur cœur aucun amour sinon l'amour qui sanctifiait toutes leurs forces. Amour, fidélité et pureté étaient les seuls mots qu'ils comprissent, les seules inclinations qui leur donnassent de l'ardeur. Pour eux, ils osaient tout, évitaient tout, sacrifiaient tout, souffraient tout.

Mis personnellement en cause, jamais ils n'hésitèrent, jamais leur faiblesse ne se trahit un seul instant. A tous, peuvent s'appliquer ces paroles : « ils sont beaux et éclatants, terribles comme une armée rangée en bataille (1) ».

Mais ils ne seraient jamais arrivés à ce résultat, s'ils n'avaient pas exercé auparavant leur esprit à devenir invincible dans les combats de leur propre intérieur, dans ces luttes déshonorantes en apparence mais pourtant difficiles contre les plaisirs de la chair, la vanité du cœur, la mollesse, la paresse, et la sentimentalité. « Que dire, s'écrie Saint Grégoire-le-Grand, en contemplant

(1) Cant. Cant., VI, 9.

ce spectacle auquel personne ne peut rester insensible, que dire, lâches que nous sommes ? Nous voyons de faibles jeunes filles arriver jusqu'au ciel, à travers des murs d'airain, tandis que nous, la rage de la colère nous désarme, la sensualité nous énerve, l'ambition nous ébranle. Ne devons-nous pas rougir de succomber dans la paix, quand ceux-ci se sont couverts d'héroïsme au milieu des combats ? (1) ».

10.—La volonté a une tâche grandiose et pleine de responsabilité.

C'est une tâche à la fois, importante sérieuse et sublime, que celle qui s'offre ici à la volonté. Tout ce qui est de nature à impressionner fortement un noble esprit s'y trouve : honneur et noblesse, devoir et conscience. Au fond de notre cœur, il y a deux puissances ennemies qui se disputent la victoire, et « là où l'arbre tombe, là il demeure ». Entre ces deux puissances qui se font la guerre, se tient la volonté, sans laquelle la victoire ne peut être remportée, et qui ne peut se dispenser de donner une décision. Demeurer inactive et ne point prendre parti d'un côté ou de l'autre serait, dans la circonstance présente, non seulement une lâcheté et une honte, mais aussi un essai impossible à réaliser. Si, dans un empire, ceux qui, en vertu du droit, sont tenus à l'obéissance, se révoltent contre la puissance à laquelle ils doivent obéir, c'est à celui qui dispose de la force, qu'incombe le devoir de rétablir la tranquillité. Se montrer inactif en pareil cas, n'est pas de la neutralité ; c'est l'oubli du devoir, et la participation à la révolte. Celui qui n'est pas pour le devoir est contre lui ; « Celui qui ne rassemble pas disperse (1) ». Or, là où ceux qui se sont laissés entraîner à l'agitation, soit disant par faiblesse ou par défaut d'intelligence de la situation, seraient certainement disposés à prêter l'oreille à la voix de la raison, s'ils étaient ramenés sérieusement à la connaissance de leurs devoirs, là aussi commet une trahison impardonnable, celui qui, par son silence et son inaction, confirme les séditieux

(1) Greg. Mag., *In Evang. hom.*, 11, 3.

dans la révolte, alors qu'il pourrait, sans grande peine les ramener dans le droit chemin. Il se rend coupable non seulement envers celui qu'il devait servir comme les autres, mais envers les séditieux qu'il trompe.

Placée entre le devoir et la trahison ; capable de devenir la maîtresse de son propre sort, mais exposée aussi au péril de tomber dans la plus indigne servilité ; libre dans le choix de sauvegarder sa dignité par laquelle elle touche à l'image de Dieu, ou de perdre par faiblesse le plus grand trait qui la distingue des animaux, comment la volonté pourrait-elle hésiter un seul instant en face de ses obligations, alors même que cela lui coûterait les plus grands efforts sur elle-même ? Quant l'honneur et la honte, la vie et la mort luttent ensemble, est-ce que celui qui se tient au milieu de la mêlée peut douter de quel côté il doit se tourner ? « Comme l'oiseau est né pour voler, ainsi l'homme est né pour travailler (1) ». Or, la vie, disent les philosophes, est dans l'activité. Si le travail est la vie, l'inactivité est la mort; c'est donc avec justice que la mort éternelle est le partage de celui qui craint l'effort à faire pour devenir maître de lui-même. Aussi, pourquoi a-t-il choisi la mort pour son partage ?

Nous avons donc bien raison de dire que telle est la fonction de la volonté dans l'homme. Il n'est pas donné à tous de porter leur attention sur le monde ; mais à tous, il reste la ressource d'un grand et merveilleux royaume. C'est le royaume de son propre intérieur. Toutes les administrations des princes ne peuvent égaler la valeur que ce royaume sacré, le royaume de Dieu qui est en nous, cache en lui. Les sens et les membres du corps, les appétits et les passions qui ont leur siège dans le domaine où le corps et l'âme se touchent, les puissances inférieures de l'âme, la puissance de la perception, la puissance imaginative, la force motrice en sont

(1) Job. V. 7.

les sujets, tous nobles et magnifiquement doués. Mais c'est aussi précisément pour cela, qu'ils sont trop enclins à trouver l'obéissance difficile. Or, la domination sur ce vaste royaume repose entre les mains d'une princesse royale dont les sentiments sont nobles, les pensées sublimes ; mais qui n'est pas assez forte pour régner seule dans son royaume composé des sujets si difficiles à gouverner. Cette princesse est la plus haute faculté de l'âme, l'étincelle divine tombée dans l'homme, la raison. C'est pourquoi le grand Roi, qui l'a choisie pour sa fiancée, a mis à côté d'elle un général chargé de la diriger, jusqu'à ce qu'il la possède dans sa propre demeure; un guide de race noble et chevaleresque ayant en son pouvoir toutes les forces du royaume, la volonté. A elle incombe l'obligation de veiller à ce que le gouvernement de la fiancée du roi ne reçoive aucune atteinte dans le royaume qui est le sien. C'est elle qui distribue les ordres ; mais elle tient dans sa main le pouvoir de les exécuter. Si elle sait maintenir la paix dans ses Etats, elle remplit non seulement son devoir ; mais elle oblige même le roi à lui en être reconnaissant. Et certainement, quand celui-ci viendra pour prendre possession de son royaume, il lui donnera une récompense royale pour les services qu'elle lui aura rendus.

En vérité, notre volonté a une vocation qui est bien de nature à susciter en elle l'enthousiasme le plus grand. Jamais prince n'a témoigné autant de confiance à un chevalier que Dieu en a fait preuve envers la volonté, quand il l'a investie de cette charge. Jamais homme d'État n'eut à veiller sur un royaume plus magnifique, et d'une valeur plus grande aux yeux du roi du ciel et de la terre. Jamais prix de victoire plus sublime n'attendit un brave général ayant accompli énergiquement ses devoirs, que celui réservé à la volonté arrivée au terme de ses combats : la reconnaissance et la récompense d'un roi tout puissant.

VINGTIÈME CONFÉRENCE

LA LUTTE CONTRE LA MÉDIOCRITÉ.

1. La médiocrité et la tiédeur sont dans un certain sens pires que la malice complète. — 2. La médiocrité est souvent la cause pour laquelle il y a si rarement des hommes complets. — 3. Doubles cœurs. — 4. Deux maîtres. — 5. Le royaume de Dieu et sa justice. — 6. Intérieur et extérieur. — 7. Force complète, action complète. — 8. Persévérance. — 9. Jugement des hommes sur la médiocrité. Impression qu'elle produit sur Dieu. Dommage personnel qu'elle cause. — 10. Devenir un homme complet est une entreprise pleine de hasards. Une proposition : former une nouvelle association de l'humanité.

1.—La médiocrité et la tiédeur sont dans un certain sens pires que la malice complète.

Le moyen-âge, dont l'énergie et la soif d'activité étaient si considérables, ne connaissait pas d'expression plus ignominieuse pour un homme, que de dire de lui : « il s'est égaré ». On voulait exprimer par là, que sur le chemin de la vie il s'était laissé enchaîner par les liens de la sensualité ou d'une autre passion, et qu'ainsi il avait perdu un temps précieux, tandis que d'autres, continuant joyeusement leur route, arrivaient au but. Ne faire qu'à moitié un voyage entrepris ; ne point achever une œuvre commencée, étaient choses que cette époque considérait comme une honte ineffaçable. En général, il eut été moins déshonorant de ne pas les entreprendre. Ainsi, le moyen-âge laissait parler librement la voix de la nature non corrompue.

C'est aussi pour nous un pénible spectacle, de voir un héros comme Samson, jadis la terreur des ennemis de son peuple, et l'étonnement du monde par ses hauts faits, rester dans les chaînes d'une passion déplorable, et perdre son temps en folâtreries puériles dans la maison de Dalila. La fable d'Hercule au service de la reine Omphale nous produit une impression semblable. Nous ne pouvons que nous irriter contre ce héros portant

des vêtements féminins, armé d'une quenouille et vivant au milieu des femmes. Une telle chute, après une telle vie, nous semble être tout ce qu'on peut rêver de plus infamant pour un homme.

Quand un grand enfant comme Héliogobale considère, comme une affaire d'État de la plus haute importance, l'ordre de lui apporter toutes les toiles d'araignées de Rome, pour les examiner avec l'application d'un statisticien (1) ; quand un demi-fou, comme Domitien, trouve du plaisir à tuer les mouches (2), on n'a qu'à se taire. Mais qu'un Gallien, qui possédait les qualités d'un grand général, d'un poète et d'un savant, ait employé tous ces talents à se farder, à friser sa chevelure, ou à faire bonne chère, au moment où le plus grand péril menaçait l'Empire (3) ; que trop paresseux pour profiter d'une victoire qu'il venait de remporter, il ait abandonné aux ennemis en déroute, les plus beaux pays de ses Etats, avec cette mauvaise plaisanterie que « c'étaient de vieux habits bons à jeter (4) », voilà qui n'est plus tolérable. Bref, ce qui choque, à notre avis, c'est l'inactivité chez quelqu'un qui ne manque ni de capacités ni d'intelligence, ou une activité médiocre, inopportune, indigne des qualités de celui qui en fait preuve. En d'autres termes, c'est un lâche arrêt au milieu de la route qu'on devait parcourir, et un retour en arrière après un bon début.

Le jugement de Dieu sur ce point concorde parfaitement avec le nôtre. « Je connais vos œuvres, dit-il : vous n'êtes ni froid ni chaud. Oh, puissiez-vous être froid ou chaud ! Mais parce que vous êtes tiède, et que vous n'êtes ni froid ni chaud, je suis près de vous vomir de ma bouche » (5). La nature de Dieu et son être sont activité pure. Rien ne rapproche donc tant l'homme de Dieu, son créateur, que l'activité vivante, quand elle est

(1) Lampridius, *Héliogabal*, 25. — (2) Sueton., *Domitian.*, 3.
(3) Trebellius, Pollio, *Gallien*, 16. — (4) Trebellius, 6.
(5) Apoc., III, 15, 16.

conforme à sa nature (1). Rien ne l'éloigne donc autant de lui, que lorsqu'il ne fait pas usage de ses facultés, se contente de leur donner une apparence d'activité, ou les emploie seulement à moitié, et d'une manière qui ne répond pas à sa nature. Cependant on ne peut mettre en doute que, de sa nature, le mal complet soit pire que le bien fait à moitié. Mais ici, nous ne comparons pas ensemble le mal et le bien imparfait ; nous comparons simplement l'activité et la non-activité, ou plutôt la difformité dans l'activité de l'homme. Or, il arrive souvent aussi que pour le mal, la volonté a besoin d'un grand déploiement de forces.

De même que dans tout mal est contenu quelque bien, lequel est défiguré par la faute de l'homme (2), de même, pour accomplir ce mal, il faut nécessairement une activité humaine, et souvent une activité humaine beaucoup plus forte que celle réclamée par plus d'un bien. C'est pourquoi l'expression n'est pas mal choisie, quand on dit que les méchants doivent se tourmenter bien davantage pour aller vers la perdition que les bons, pour se diriger vers la perfection.

En soi, l'activité est toujours quelque chose de bon. Le mal ne consiste pas dans l'activité comme telle ; mais seulement en ce que l'homme dirige cette activité vers un but faux. C'est en ce sens qu'on dit que même l'accomplissement du mal n'est pas en contradiction aussi flagrante avec la nature de Dieu, que cette médiocrité maladive qui porte en elle, il est vrai, l'apparence de la vie et de l'activité, mais qui fait aussi peu usage des forces de l'homme, qu'elle se dirige peu résolument vers les choses qui sont un obstacle à sa vraie destinée. Une malice non déguisée a plus de vérité, et à cause de cela toujours plus d'être en soi, qu'un absurde manque de bon sens qui se voile du masque trompeur de l'apparence du bien. Un scélérat doit faire preuve d'énergie,

(1) Thomas, 1, 2, q. 55, a. 2, ad. 3.
(2) Thomas, 1, q. 48, a. 2, 3 ; 1, 2, q. 79, a. 2.

quand même il agit par un motif mauvais. C'est la raison pour laquelle il y a toujours espoir qu'il puisse diriger son activité du côté du bien. Mais un homme, qui n'est qu'une moitié d'homme de cœur, et qu'une moitié d'homme d'action, est « inconstant dans toutes ses voies (1). »

2.— La médiocrité est souvent la cause pour laquelle il y a rarement des hommes complets

C'est ainsi que l'expression et la chose, nous donnent pleinement raison, quand nous considérons la médiocrité comme étant précisément le motif fondamental pour lequel il y a si peu d'hommes complets. Les indécis, qui n'osent pas même faire le premier pas en avant, restent assurément, en ce qui les concerne, loin du but de la perfection humaine. Mais ceux-là forment le petit nombre ; et ils sont d'autant plus capables de recevoir la vérité, qu'ils savent par avance qu'ils n'ont pas fait le premier pas pour devenir des hommes, et à plus forte raison des hommes complets. Mais le nombre de ces moitiés d'hommes, qui se contentent d'une honnête médiocrité, est partout très considérable, pour ne pas dire qu'il forme la majorité. Et la circonstance particulière, qu'ils trouvent partout un choix très riche parmi leurs pareils, est ce qui les fortifie le plus dans leur indifférence. Faisant cependant preuve d'un peu d'activité, bien que ce peu soit constamment insuffisant, ils vivent dans une bonne opinion d'eux-mêmes ; et c'est une raison pour laquelle il est difficile de les amener à une amélioration sérieuse. Oui, il peut parfaitement se faire qu'ils se persuadent être sur la bonne voie, même être arrivés au but, et qu'ils aient à peine fait un effort sérieux pour y arriver.

3. — Doubles cœurs.

Cette malheureuse maladie du genre humain, qu'on appelle la médiocrité, est contagieuse comme la peste. Elle se présente sous des formes nombreuses et variées. Ceux qui nous en représentent le degré le plus bas, sont ceux dont l'Ecriture a dit : « Malheur au cœur dou-

(1) Jac., I., 8.

ble, et à celui qui marche sur la terre par deux voies »(1). Ce sont ces malheureux qui ont la fâcheuse adresse de vivre pieusement avec ceux qui sont pieux, et d'imiter les pervers quand l'occasion se présente. Ils ont toujours deux langues. Selon le besoin, l'une parle de Dieu en termes magnifiques, et l'autre se moque de ses commandements et de ses serviteurs. Leurs yeux sont sans cesse en mouvement, et acquièrent une habileté incroyable pour découvrir, au moment précis, ce qui plaît à leur entourage, et ce qui peut leur être utile. C'est pourquoi ils portent toujours avec eux une riche garde robe et savent changer d'habit en un clin d'œil, quand ils jugent la chose opportune. Tantôt c'est la toison de l'agneau, tantôt la fourrure du renard, tantôt la peau du lion. Ces gens-là, dit-on, eurent pour patrie première les cours des grands et les cercles diplomatiques. C'est d'autant plus facile à croire que fréquemment on les appelle des *diplomates.* Mais ils se sont aussi répandus à profusion dans les sphères inférieures. Là, Dieu soit loué, ils jouissent d'une considération beaucoup moins grande que dans les couches supérieures. Là on les estime si peu que, la plupart du temps, on leur tourne le dos, en leur adressant ces paroles : « Personne ne peut servir deux maîtres qui sont ennemis l'un de l'autre » (2). Personne ne veut plus rien savoir d'eux. Se tiennent-ils pieusement ? Alors on pense que : « celui qui veut être ami de ce siècle se rend ennemi de Dieu » (3). Vont-ils avec le monde ? Celui-ci n'a aucune confiance en eux, parce qu'il pénètre parfaitement leur médiocrité. Et comme ils ne vont à cœur ouvert, ni avec les uns, ni avec les autres, finalement, ils sont mis à l'écart des deux côtés, « car rien ne réussit au cœur qui marche par deux voies » (4).

Quoiqu'il en soit, laissons-les. C'est un grand mérite pour notre époque que d'avoir rendu la vie si amère à

(1) Eccl., II, 14.
(2) Math., VI, 24. — (3) Jac., IV, 4. — (4) Eccli., III, 28.

de tels hommes. Il semble que leur race s'éteigne au moins dans les cercles ordinaires.

4. — Deux maîtres.

Sans être meilleurs, bien plus nombreux que ces derniers, sont certainement ceux contre lesquels le prophète, dans son zèle ardent, prononça ces terribles paroles : « Jusques à quand boiterez-vous des deux pieds ? » (1) Il y a des hommes qui agissent comme les anciens Philistins, alors que ceux-ci « plaçaient l'arche de Dieu dans le temple de Dagon, près de Dagon » (2). Il y a des hommes qui veulent tenter l'impossible : « associer la lumière et les ténèbres » (3). Ceux-ci ne tombent pas dans la faute du manque de sincérité comme les premiers, qui se produisent en pleine connaissance de cause ; il semble qu'ils veuillent donner leur cœur à tout un chacun, comme s'ils en avaient plusieurs, ou plutôt ils trompent tout le monde en laissant croire que chacun d'eux le possède. Non ! telle n'est point leur manière d'agir. Ils veulent bien servir et aimer seulement avec un cœur, mais ils désirent vivement que plusieurs maîtres se le partagent. Ils se penchent tantôt vers celui-ci, tantôt vers celui-là, sans se donner complètement ni à l'un ni à l'autre. Ce ne sont pas des trompeurs comme les premiers, mais des dupes ; ils sont trompés par eux-mêmes, car en réalité, ils ne servent personne; au fond, ils veulent se conserver leur cœur.

Un ancien proverbe italien dit : « Si tu veux n'avoir point de maître, prends en deux ». Cette maxime peut avoir quelques chances de succès dans la vie civile ; mais il n'en est pas de même dans la vie spirituelle. Ici, plus ils croient agir avec prudence, plus ils sont châtiés. Pourrait-il se faire que la tentative de placer le cœur sur deux domaines qui s'excluent l'un l'autre, n'eût pas pour résultat de le déchirer ? Ils sont nécessairement obligés de diviser leur intérieur, et « cette

(1) III Reg., XVIII, 21. — (2) I Reg., V, 2. — (3) II Cor., VI, 14.

séparation doit les conduire à leur perte » (1), car « tout royaume divisé contre lui est destiné à périr » (2). De même qu'avec la faible force dont il dispose, l'homme s'accommode difficilement à deux maîtres, de même aussi deux maîtres ne peuvent guère se partager le petit royaume de son cœur. Ce lit est trop étroit pour que deux puissent y reposer ; il faut que l'un des deux tombe. « La couverture est si étroite qu'elle ne peut couvrir deux personnes (3) ».

Le jour qui précéda sa grande défaite, Darius fit à Alexandre la proposition de se partager à l'amiable l'empire du monde. Mais Alexandre répondit que « comme le monde ne pourrait supporter l'éclat de deux soleils, de même la terre ne pouvait souffrir deux rois à la fois. En conséquence, soumets-toi, lui dit-il, ou tiens-toi prêt demain pour le combat » (4). Qu'aurait-il répondu, si quelqu'un lui eût demandé de vivre en bonne harmonie avec un associé au trône, dans un royaume si petit qu'est le royaume de notre cœur? Un homme ne veut pas se partager le monde avec un autre homme, et Dieu se montrerait satisfait si nous partagions notre cœur si étroit, notre amour si faible, entre lui et une vile créature ! C'est chose impossible. Selon un ancien proverbe, admirable de justesse, il est deux choses qui ne souffrent pas de partage : la domination et l'amour.

5.— Le royaume de Dieu et sa justice.

Il est clair, que celui-là ne peut échapper au reproche de médiocrité devant Dieu et devant les hommes, qui ne donne pas son cœur à un seul maître, à l'exclusion de tout autre. Quel est ce maître, nous le savons. C'est celui qui seul n'a besoin d'aucun service pour lui, mais qui fait tourner à notre propre bien tout service que nous lui rendons (5). C'est celui dont le service nous rend nous-mêmes parfaits et heureux. C'est celui sans le service duquel nous ne pouvons arriver à notre perfection. Or, il est difficile de croire que quelqu'un

(1) Osée, X, 2, — (2) Matth., XII, 25. — (3) Is., XXVIII, 20.
(4) Justin., 11, 12. — (5) V. p. haut 8, 7.

puisse se mettre sciemment et volontairement devant les yeux une autre fin que l'acquisition de sa propre perfection.

D'un autre côté, si on ne peut atteindre cette perfection qu'en servant Dieu, il s'ensuit donc que celui-là seulement s'efforce d'arriver sérieusement à cette fin, qui se donne sérieusement et de tout cœur au service de Dieu seul. Celui qui ne choisit pas Dieu seul pour son maître, n'échappera jamais au reproche de médiocrité devant le tribunal de la raison. C'est une moitié d'homme que celui qui cherche quelque chose à côté de Dieu. C'est une moitié d'homme que celui qui ne sert pas Dieu de tout son cœur, une moitié d'homme celui qui ne met pas à la base de sa vie la règle évangélique : « Cherchez avant tout le royaume de Dieu et sa justice (1) ».

Si l'on excepte ceux qui se sont rendus complètement infidèles à leur vocation, il n'est personne qui contredira ce principe confirmé par la voix de la nature et de la raison. Néanmoins, je crains bien que plus d'un, parmi ceux qui applaudissent à cette doctrine, ne se tienne lui aussi au plus profond des rangs des hommes médiocres. Je deviens dur avec mes reproches, je le sens, mais je ne puis rien contre la vérité. Or la vérité me dit que, de ce côté, il y a aussi bien des moitiés d'hommes. Ils cherchent il est vrai la royaume de Dieu, mais cherchent-ils aussi sa justice ? Ne croirait-on pas plutôt qu'ils la redoutent et qu'ils l'évitent ? Chacun estime l'humilité ; mais combien y en a-t-il qui supportent l'humiliation ? Il n'est personne, même un impudique, qui ne puisse aimer ou estimer la chasteté ; mais, est-ce que tout le monde cherche à devenir pur et chaste ? On loue la modestie, mais on fuit la retenue. N'est-ce pas une médiocrité inconcevable ? Chacun achèterait volontiers le royaume de Dieu, mais c'est sa

(1) Matth., VI, 33.

justice qui épouvante. Qu'est-ce donc que la justice? C'est cette vertu qui donne constamment à quelqu'un ce qui lui est dû. Ainsi la justice du royaume de Dieu consiste en ce que nous donnions à Dieu tout ce qui lui appartient : l'homme complet avec toutes ses forces, avec tous les fruits de ses forces, et cela en tout temps. Toute justice qui n'est pas sincère, qui est faible, ou qui n'est qu'une moitié de justice, a aussi peu de valeur aux yeux de Dieu, qui ne veut point partager sa gloire avec d'autres (1), qu'une absence complète de justice. Le chercher avec des demi-moyens, ou vouloir participer à ses faveurs, sans se servir des moyens nécessaires pour les obtenir, est à ses yeux une seule et même chose. Et c'est avec raison. Car peu lui importe que je veuille parvenir jusqu'à lui sans employer les moyens nécessaires, ou que pour y arriver je me serve des moyens insuffisants. Dans les deux cas, c'est une médiocrité déplorable.

6. — Intérieur et extérieur.

Oui certes, ils emploient beaucoup de moyens avec lesquels ils croient pouvoir atteindre la fin, et ces moyens sont complètement insuffisants.

Cette erreur néfaste se rencontre particulièrement dans la conduite de ceux qui semblent croire qu'il suffit de vouloir rapporter la justice de Dieu exclusivement à l'intérieur. C'est à dessein que nous parlons seulement de cette médiocrité. Sans doute il y en a encore une autre espèce, qui est précisément l'opposé de celle-ci ; il y a la médiocrité qui considère comme suffisant de servir Dieu du bout des lèvres, tandis que « le cœur est loin de lui » (2), de parler seulement de la vertu et de la placer dans les œuvres purement extérieures ; il y a cette sainteté des œuvres, qui, se contentant d'une enveloppe morte, possède à un très faible degré l'esprit vivifiant qu'exigent la raison et l'Evangile, et le fait passer dans les œuvres d'une façon pour ainsi dire insen-

(1) Is., XLII, 8. — (2) Matth. XV, 8.

sible. Mais cette médiocrité est tellement contre nature, elle est si dégradante, que, pour l'honneur de la nature humaine, nous croyons tout au plus qu'on puisse y tomber par faiblesse et par inadvertance. De plus, elle est aussi beaucoup plus rare dans le monde, que ne le pensent ceux qui ont toujours à la bouche le reproche d'extériorité et d'apparence de sainteté, quand il leur arrive d'avoir devant les yeux une piété vivante et active. Mais l'erreur contraire est très répandue.

Nous ajouterons que quelqu'un peut croire de bonne foi et sérieusement que la vertu intérieure suffit, quand même elle ne se revêt pas de formes extérieures. Trop souvent, ce ne sont que de purs égards humains qui produisent cette erreur. Pour se soustraire aux moqueries d'hommes insensés, plusieurs se persuadent qu'il n'est point nécessaire que la Religion reçoive une forme visible. Nous ne nierons point qu'en fait, il y ait parfois des apparences de raisons qui puissent causer cette erreur. Nous aussi, nous enseignons qu'on fait moins attention à l'action posée par quelqu'un, qu'à l'intention d'où procède cette action ; que ce qui donne à l'action son importance, ce n'est point l'apparence extérieure, mais l'intention intérieure. Donc, à quoi bon le culte extérieur, demandera quelqu'un ?

Avons-nous besoin d'une Religion sensible ? Est-ce qu'une vie honnête ne suffit pas ? Je prie Dieu dans le fond de mon cœur, est-il nécessaire que je joigne les mains ? A quoi bon ces édifices de pierre qu'on appelle des Eglises et tout leur cérémonial ? Devons-nous toujours croire comme les païens que Dieu ait soif de dons extérieurs ? A quoi bon un exercice actif, quand c'est le cœur seul qui nous donne notre vraie valeur intérieure, Est-ce que le Maître lui-même n'a pas dit que « le Père veut des adorateurs qui l'adorent en esprit ? (1) ».

Ainsi parlent un grand nombre de personnes, et cela

(1) Joan., IV, 23.

avec la meilleure bonne foi du monde. Mais elles s'illusionnent non moins que celles qui se contentent d'une vie purement extérieure. Ces deux catégories de personnes s'accordent en ce que toutes les deux, elles dédoublent l'homme, et cela d'une façon qui leur déplairait souverainement si quelqu'un les servait d'après leurs principes. Quelle catégorie serait la plus maltraitée si son prochain agissait envers elle d'après ses propres conceptions ? C'est facile à voir. Assurément, si quelqu'un pouvait se déclarer satisfait, parce qu'il croit avoir tout fait, quand il a honoré Dieu du bout des lèvres et qu'il a célébré la vertu en discours onctueux, ce serait la même chose que si un de ses débiteurs lui payait ce qu'il doit, mais avec une volonté intérieurement mauvaise, ou que si un de ses subordonnés lui donnait extérieurement des marques de respect, quoiqu'il le méprisât au fond de son cœur. Mais que penserait celui qui regarde comme suffisant de rendre à Dieu un culte intérieur, et qui ne fait aucun cas de l'extérieur, quand il se trouverait avec ceux qui partagent ses opinions ? Serait-il satisfait si, par une adresse merveilleuse, quelqu'un se trouvait simplement en communauté d'intention avec lui, si ce quelqu'un, ayant seulement une volonté tacite d'accomplir les devoirs de justice qu'il lui doit, n'avait en aucune façon la pensée de faire concorder la réalité et ses actes avec son intention ? A supposer que le fait se présente, il aurait certes vite fait de trouver la juste solution : « qu'il fallait faire ces choses et ne pas omettre les autres. » (1) Dès qu'il verrait ses propres principes se retourner contre lui, la lumière ne tarderait pas à se faire, et il serait obligé de convenir que, dans l'homme, l'extérieur n'est pas chose si indifférente qu'il l'affirmait auparavant.

Oui ! l'extérieur est le reflet de l'âme. Il n'y a rien qui soit vraiment intérieur, et qui ne se manifeste en

(1) Luc., XI, 42.

quelque manière à l'extérieur. Le contraire n'aurait lieu que si on s'imposait à dessein une contrainte et une dissimulation contre nature, pour mettre obstacle à l'harmonie qui doit exister entre l'intérieur et l'extérieur. Or, comme d'après le principe : il faut considérer quelqu'un comme bon, tant qu'il n'a point donné des preuves de sa malice, et qu'on ne doit point supposer chez lui la dissimulation sans motif particulier, il règne cette opinion généralement reçue que, de l'extérieur de chaque homme, on peut en conclure ce qu'il est dans son intérieur. Se fondant déjà sur cette manière d'envisager les choses, l'ancien Sage nous a indiqué un quadruple miroir au moyen duquel nous pouvons lire dans l'âme de quelqu'un. « On connaît une personne en la voyant, et on discerne à l'air du visage l'homme de bon sens. Le vêtement du corps, le ris des dents et la démarche de l'homme, font connaître quel il est (1). »

Par contre, l'extérieur a aussi une grande influence sur l'intérieur. Tout éducateur sait bien apprécier quelle influence on peut avoir sur l'esprit lorsqu'on fait usage de choses sensibles. Ce que les hommes comprendront tant qu'ils pratiqueront les différents arts pour orner leur esprit ; ce que les parents, les amis, les maîtres comprennent lorsqu'ils élèvent leurs enfants, enseignent leurs disciples, ou témoignent de l'amitié à leurs amis ; cette persuasion la plus naturelle de toutes, et dont la vie tout entière est pénétrée, serait-elle exclue seulement de la Religion et de la morale ? Si j'étais un pur esprit, je me contenterais de témoigner exclusivement dans mon esprit ma tendresse et ma reconnaissance à mon ami et à mon bienfaiteur ; mais, de même que mon âme vit et agit dans un corps sensible, que son activité se dessine à l'extérieur d'une manière conforme à sa nature, et qu'en retour l'extérieur a une grande influence sur la vie de l'âme, de même aussi il

(1) Eccli., XIX, 26, 27.

ne peut être suffisant pour moi d'éprouver des sentiments d'obéissance, d'estime, d'amour et de respect envers lui, seulement dans le fond de mon cœur. C'est là une raison pour laquelle je devrais exprimer mes sentiments d'une façon humaine, quand même il se montrerait satisfait de la première ; et cette manière humaine se compose nécessairement d'actions sensibles.

Dieu ne peut ni ne veut faire exception à cette loi. Tout ce qui est vraiment naturel sort de lui et doit retourner à lui. Sans doute Dieu est un esprit. Mais suit-il de là que nous devions l'honorer d'une manière purement spirituelle. Non ! Quoiqu'il soit un esprit, il attribue cependant de la valeur à notre nature sensible. Il mesure nos services non pas d'après sa nature, mais d'après la nôtre. Et c'est un grand bonheur pour nous. S'il avait voulu disposer ce qu'il demande de nous, exclusivement d'après sa nature, il n'aurait eu besoin que d'adoration spirituelle. Alors, malheur à la faiblesse humaine ! Comment voudrions-nous satisfaire Dieu avec notre pauvreté, s'il voulait nous juger d'après lui ? Ceux qui prétendent qu'il faut calculer la nature des opérations humaines d'après le niveau de la spiritualité divine, ne savent pas ce qu'ils disent. Avec les mêmes paroles que celles par lesquelles ils croient nous affranchir des pratiques extérieures, ils nous imposent un fardeau d'opérations spirituelles que personne ne peut porter. Il est vrai qu'il les charge peu, parce qu'ils se soucient aussi peu de le remuer du bout du doigt, qu'ils s'inquiètent des pratiques extérieures (1). Oui ! nous ne craignons pas de le dire, c'est un bonheur pour nous que Dieu sente plus humainement que ces hommes aveugles. Ce qu'il désire de nous, il ne le calcule pas d'après sa nature, mais d'après la nôtre. Dieu est un bon Père pour nous tous. Quant au jour de la fête du père, la mère lui conduit son petit enfant, je suis

(1) Matth., XXIII. 4.

sûr que ce père, quel qu'il soit, se montrera non seulement satisfait en apparence des vœux de bonheur péniblement balbutiés, et des lignes à peine lisibles dont cet enfant lui fait la surprise, mais qu'il sera réjoui en réalité, et du plus profond du cœur. Il ne fait pas de ses exigences personnelles la mesure des actions de son enfant, qui gravit avec difficulté les premiers degrés de la science ; mais il se règle sur ses faibles capacités. De notre côté, nous devons croire avec autant d'assurance que Dieu agrée avec une bonté paternelle ce que nous lui offrons, quand même notre pauvreté serait extrême, et qu'il est parfaitement satisfait s'il voit que nous agissons le mieux possible conformément à notre pouvoir et à notre intelligence. Il a d'autant plus de droit à désirer que tout ce qu'il nous a donné soit utilisé par nous en ce sens, que nous le reconnaissons comme Seigneur et créateur. Il considère notre corps avec toutes ses facultés comme une de ses œuvres les plus parfaites, et non comme quelque chose dont l'importance est si minime, qu'il puisse rester indifférent à l'égard du culte qu'il peut lui rendre. De même que toutes les forces de notre nature sont sorties de lui, de même aussi elles doivent retourner à lui. C'est pourquoi, il ne peut se contenter d'un culte purement intérieur. De là cette réprimande : « Pourquoi me dites-vous : Seigneur, Seigneur ! et ne faites-vous pas ce que je dis » (1) ? De là ces paroles dont la portée est incommensurable : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, est celui qui m'aime (2) ».

De ce qu'on puisse toujours dire que Dieu cherche des adorateurs en esprit, cela n'exclut point les actes extérieurs. Le bienfaiteur, qui prétend surtout faire attention à l'attachement intérieur, ne veut point pour cela défendre qu'on lui donne des témoignages extérieurs de reconnaissance. Ce que Dieu demande, ce n'est pas sim-

(1) Luc, VI, 46. — (2) Joan., XIV, 21.

plement une adoration en esprit, mais aussi, nous ne devons pas nous le dissimuler, une adoration en vérité. Or, ce n'est point la vérité, quand un pauvre se présente tous les jours à la table de son bienfaiteur et ne le salue point dans la rue. Ce n'est point la vérité, quand un débiteur reconnaît au fond de son cœur qu'il a des obligations envers son créancier, et qu'en public il ne veut pas les avouer. Ce n'est point la vérité, quand un sujet prétend qu'il suffit de reconnaître le prince comme prince, mais qu'il n'est point nécessaire de lui payer des impôts, ni de lui obéir. Le vrai respect qu'on doit à Dieu consiste en ce que la détermination intérieure du cœur soit assez vivante pour produire et spontanément, sans contrainte aucune, des actions extérieures, semblables à un fruit mûr.

En un mot, si un ami attend d'un ami, si un père attend de son fils, si un roi attend d'un sujet qu'il ne lui donne pas seulement la moitié de ce qu'il lui doit, Dieu lui aussi a certainement le droit d'exiger que l'homme tout entier, corps et âme, tête et cœur, action et sentiment, se dévoue à son service.

7. — Force complète, action complète.

L'homme doit servir Dieu avec chacune des parties qui le constituent, car ce serait bien peu le servir que de le faire avec une moitié d'activité, une moitié de volonté, et une moitié d'intelligence. A quoi bon, si quelqu'un consacre à Dieu tout son corps, toute son âme, et qu'il garde pour soi, dans son corps, un membre, et dans sa tête un petit coin, dont il profite pour suivre d'autant plus facilement son bon plaisir et ses caprices ? Voici quelqu'un qui prétend servir Dieu sincèrement. Et certes, il le croit sérieusement. Mais malheureusement, il manque une petite chose au tout : il ne peut dompter ni sa langue ni ses yeux. C'est peu, il est vrai, mais c'est assez. C'est un défaut dans le tout. C'est l'ancien homme incomplet qui paraît de nouveau, et « sa Religion est vaine (1). Ou bien c'est dans la volonté que se trouve

(1) Jac., I, 26.

le vice. Qu'est-ce que cette volonté faible, qui pourrait facilement devenir conforme au devoir et à la conviction personnelle, si elle pouvait y arriver sans effort, sinon une déplorable médiocrité? Oui, si seulement le simple pouvoir était une résolution complète et vraie de la volonté ! Mais ce n'est pas autre chose qu'une moitié de volonté. Cette mollesse dans l'activité, pour laquelle tout sacrifice est trop lourd ; cette exaltation sentimentale, qui croit en avoir fait assez et pour longtemps, quand sous l'empire de la contrainte, elle a fait jaillir quelques larmes, quand elle a conduit à l'audition d'une sonate religieuse, au sermon d'un prédicateur illustre, à un bal ou à un concert organisé dans un but de bienfaisance ; cette activité nonchalante, pour laquelle tout travail est assez bon, pourvu qu'elle s'en soit acquittée tant bien que mal ; cette conduite pitoyable qui fait son devoir, il est vrai, mais avec amertume et lenteur, sans feu intérieur, sans joie, sans gaieté, est-ce autre chose que des médiocrités ? On ne peut nier que tous ces hommes aient de la volonté et qu'ils veuillent le bien, mais ils le veulent seulement comme celui dont il est dit : « Il veut et ne veut pas (1) ». Ils désirent que le bien soit fait, mais ils ne vont jamais au delà de la crainte des difficultés que le bien coûte à faire, semblables à celui qui s'écriait jadis : « Le lion est là dehors ; si je sors, je serai tué au milieu des rues (2) ». Ils travaillent, mais c'est en gémissant perpétuellement, comme « la porte qui s'ouvre, se ferme, mais ne tourne qu'en grinçant sur ses gonds » (3). Ils servent Dieu, mais ils le frustrent de la joie du cœur, cette moelle de nos actions, que Dieu s'est réservée comme un présent préféré, car, « il aime celui qui donne avec joie » (4). C'est toujours la vieille médiocrité.

8. — Persévérance.

Si par hasard, après bien des peines et bien des efforts, nous sommes parvenus à faire une action com-

(1) Prov., XIII, 4. — (2) Id.. XXII, 13. — (3) Id., XXVI, 14.
(4) II Cor., IX, 7.

plète, nous sommes presque tentés, dans les moments qui suivent, de nous effrayer de notre héroïsme. Il semble que nous ayons peur de donner une suite persévérante à cette activité, pour qu'il n'en résulte pas un homme complet. De toutes nos médiocrités, c'est encore celle-ci la plus déplorable. On se donne beaucoup de peine, on fait de grands sacrifices, et finalement on se retire au moment où l'on pouvait s'attendre à la maturité des fruits. En vérité « il eût mieux valu ne pas commencer le combat, que de le laisser inachevé (1) ». Hélas ! l'esprit de Dieu sait bien pourquoi il nous adresse cette dure parole : « Malheur à ceux qui ont perdu patience ! (2) ». Pourquoi le plus doux de tous les maîtres a-t-il fait entendre cette menace effrayante : « Quiconque, après avoir mis la main à la charrue, regarde derrière lui, n'est point propre au royaume de Dieu ? (3) ». C'est parce qu'il connaît trop bien le monde, parce qu'il sait combien nombreux sont ceux qui perdent leur force et leur courage après un premier élan. C'est parce qu'il sait trop bien que, parmi toutes les médiocrités, l'inconstance est la cause la plus ordinaire pour laquelle il y a des hommes qui n'arrivent jamais à la perfection. Ils veulent bien pratiquer la justice du royaume de Dieu, mais leur justice à eux est « comme la rosée du matin qui s'évapore » (4) aussitôt que le soleil commence à luire, ou comme la semence qui est tombée sur un terrain pierreux. Celle-ci croît, il est vrai, rapide et joyeuse, mais comme elle n'a point de racines, sa durée est courte. Surviennent des jours néfastes, des épreuves, elle se dessèche promptement (5). Mais le monde a perdu encore une fois l'espérance de voir un homme complet. Par contre, il est obligé de contempler, plus qu'il ne veut, la foule des moitiés d'hommes croissant chaque jour davantage.

(1) Augustin.. *De continentia*. 14, 31.
(2) Eccli., II, 16. — (3) Luc, IX, 62. — (4) Osée, VI. 4.
(5) Matth., XIII, 20, 21.

9. — Jugement des hommes sur la médiocrité. Impression qu'elle produit sur Dieu. Dommage personnel qu'elle cause.

Personne, pas même celui qui fait partie de leur nombre, ne peut voir sans amertume ces moitiés d'hommes. Personne, selon l'expression du poëte, ne peut s'empêcher de rire à la vue « d'un tableau composé d'une moitié d'homme, complétée par un assemblage bizarre de membres hétérogènes (1) ». Or, si nous constations une telle difformité dans un être vivant, nous le fuirions avec horreur. Si un regret profond s'empare de nous à la vue d'une œuvre d'art mutilée ; si même nous sentons l'indignation nous envahir contre celui qui l'a mise dans un tel état, il n'y a certainement aucun homme qui soit dépourvu de sentiment, au point de ne pas éprouver une vive émotion, lorsqu'il voit une créature vivante ayant la même nature que lui, entravée dans son développement, ou mutilée dans l'un de ses membres par des brutalités ou des accidents. Et on pourrait voir sans douleur et sans regret, l'esprit et la vie de l'esprit, mutilés et incomplets chez des milliers de personnes !

Alors, quels doivent être les sentiments de Dieu à la vue de notre médiocrité? Après avoir créé un monde immense de beautés, il voulut, dans son amour et dans sa tendresse plus que paternelle, rassembler toute sa force créatrice pour terminer son œuvre. Il voulut produire un dernier chef-d'œuvre qui fût le couronnement du tout ; et il eut bien le droit de croire que par lui, il avait dépassé toutes les autres merveilles artistiques sorties de sa main. Ce n'est donc pas à tort que le poète met ces belles paroles dans la bouche du divin artisan :

« Le souffle créateur de ma bouche
« A déjà fait naître de magnifiques contrées,
« Et ma main d'artiste les a décorées
« Des plus riantes couleurs.
« Mais tout cela doit disparaître
« Devant le splendide tableau,
« Auquel mon amour songe à donner naissance.
« Déjà cette image charme mes regards. » (2)

(1) Horat., *Ars poet.*, 1. sq.
(2) Calderon, *Le peintre de sa propre honte* (Auto.).

Et en vérité, il l'avait tellement orné, et il lui avait donné une dot tellement royale qu'il pouvait dire avec raison :

« Nous avons, dès l'aurore des temps,
« Investi l'homme d'une grande dignité.
« A ses pieds nous avons mis
« Tout ce que le ciel couvre,
« Tout ce qui vit sur la terre,
« Tout ce qui sillonne les airs,
« Libre comme l'oiseau,
« Tout ce qui coule dans la mer,
« Tout ce qui s'élève du sein de la terre,
« Bref, tout ce qui a vie ou non,
« Tout ce qui vole ou qui coule.
« Nous l'avons aimé d'un amour de prédilection
« Et nous l'avons fait grand et sublime » (1).

Et, ô surprise ! Dans quel état l'artiste divin retrouve l'enfant de son amour, quand celui-ci, après avoir erré pendant longtemps, revient enfin à lui, parce que dans le monde entier, il ne trouve plus de cœur qui s'ouvre à lui, depuis qu'il a terni sa beauté dans des orgies insensées ! Ici, c'est la tête qui manque, là c'est le cœur ; chez celui-ci c'est le pied, chez cet autre c'est la main. Est-il possible que, dans une telle difformité, le divin sculpteur reconnaisse le chef-d'œuvre sorti de sa propre main ! Et comme les actes répondent à de telles difformités, doit-il les voir avec joie et avec une complaisance paternelle ! Est-ce qu'il ne doit pas sentir passer en lui une pensée semblable à celle-ci que le poète revêtait jadis de ces faibles paroles :

« Pauvre fiancée dépouillée de ta couronne,
« Toi jadis l'ornement de la création !...
« Ai-je donc mérité d'être traité ainsi par toi ?
« Est-ce la récompense que me donne l'amour ?
« Si l'amour ne m'avait pas poussé
« A te former si belle, jamais je n'aurais été
« Le peintre de ma propre honte (2) ».

Ce n'est pas seulement d'après la loi ancienne que

(1) Calderon, *Rédemption* (Bartsch, 475 sq)— (2) Calderon, *loc. cit.*

l'animal choisi pour le sacrifice devait être sans défaut ; la prescription païenne est absolument la même. Etait-il aveugle ou faible ? Lui manquait-il un membre ? Était-il difforme ? Dieu ne l'acceptait pas. Et Dieu ferait une exception pour les hommes ? Devrait-il se contenter de dons faits à moitié, ou d'actions incomplètes. Lors même que ce ne serait pas le langage de l'Ecriture, est-ce que le sentiment naturel des convenances ne nous dit pas : « Abstenez-vous de lui offrir des dons corrompus, parce qu'il ne les recevra point (2) ? » Il n'y a que les fruits les plus beaux, les animaux les plus sains, les dons complets qui lui fassent plaisir. Dans une moitié de présents, lui, qui sonde les reins et les cœurs, ne peut voir autre chose que ce qu'il y a, c'est-à-dire un mépris contre lui, à qui pourtant nous devons tout.

Mais ce n'est pas seulement le monde, ce n'est pas seulement Dieu qui a droit de se plaindre de notre médiocrité ; nous aussi, nous avons de sérieux motifs pour cela, car la médiocrité, comme la perfidie, ne paie personne plus mal que son auteur. Personne ne sera plus attaqué par l'ennemi que l'homme incomplet qui ose l'irriter, puisque, précisément par sa manière d'agir, il lui révèle sa faiblesse et sa timidité. A chaque mouvement qu'il ose faire, il s'attire de douloureuses blessures, car, trop souvent, « il donne aux orties et aux épines le temps de s'élever par dessus ce qu'il a cultivé, et de former une haie sur son chemin (3) ». En réalité, il ne lui manque rien en fait de peines que d'autres âmes ardentes ont supportées, et peut-être en a-t-il plus supporté qu'elles. Mais tandis que les zélés moissonnent déjà, lui « sème toujours sans jamais récolter, il mange et n'est jamais rassasié, il se vêt et n'est jamais réchauffé ; et s'il est parvenu à gagner quelque chose, il le met dans une bourse percée (4) ». C'est ainsi qu'il n'arrive jamais au but, et qu'il perd un temps précieux.

(1) Lev., XXII, 22. — Deut., XV, 21. — (2) Eccli., XXXV, 14.
(3) Prov., XXIV, 31 ; XV, 19. — (4) Agg., I, 6.

C'est à peine s'il a fait le premier pas, là où depuis longtemps « il devrait servir aux autres de maître et de modèle (1) ». Comme il n'attaque pas la racine du mal, les habitudes mauvaises pullulent, avec autant de vigueur, lorsqu'il a lutté contre elles pendant des années, que lorsqu'il a débuté dans le combat. De la part de Dieu, il reçoit peu de consolations, car celui-ci traite chacun selon son mérite. Le monde le repousse, car lui aussi, pour accorder ses faveurs, exige qu'on lui appartienne tout entier. C'est ainsi qu'il se trouve restreint à lui-même. Et quelle paix trouvera-t-il en lui, puisqu'il ne traîne péniblement qu'une moitié de vie ? Ici, sur la terre, il n'y a que le sérieux et la lutte qui nous conduisent à la paix. Mais celui qui craint plus le combat que la mort, et qui l'évite partout où il peut, fuit pour toujours la récompense réservée à ceux qui ont combattu courageusement.

10. — Devenir un homme complet est une entreprise pleine de hasards. Une proposition : former une nouvelle association de l'humanité.

Un jour quelqu'un s'est dit : « Allons ! il faut être un homme ». C'est là une belle parole, dont l'auteur lui-même ne comprend peut-être pas toute la portée. Que la pierre soit ce qu'elle est, il n'y a là dedans rien qui doive étonner. Mais c'est déjà quelque chose de plus, qu'une fleur se développe tout entière dans une pureté sans tache. Si nous montons vers des catégories d'êtres plus élevés, les défauts deviennent toujours plus fréquents et la perfection toujours plus rare. Il faut de longues recherches à un peintre, avant de trouver un homme qui puisse lui servir de modèle. Alors, quelles sont celles auxquelles il faudrait se livrer pour trouver un homme complet. Et c'est tout naturel ! Plus un être comprend de qualités en lui ; plus sa nature est richement douée ; plus sa tâche est étendue, plus aussi il lui est facile de s'égarer, et plus proche est le danger que lui font courir ses faiblesses et ses médiocrités de ne pas atteindre sa destinée. C'est pourquoi c'est une entreprise hasardeuse

(1) Hebr., V, 12.

que celle de vouloir être homme, car ce n'est pas une petite affaire pour quelqu'un de faire honneur à ce nom, sous toutes ses faces et dans toute l'acception du mot. Former les centaines d'aptitudes de notre être, toutes également, de façon que l'une ne porte pas de dommage à l'autre ; connaître clairement et accomplir exactement les nombreux devoirs et les exigences de la Religion; connaître sa vocation, la morale qu'on doit suivre dans la famille, dans la société, envers soi, envers ses subordonnés, envers ses semblables, envers ses supérieurs, envers ceux dont les nécessités spirituelles ou physiques occupent notre charité; atteindre toujours le juste point, et se montrer homme complet dans toute circonstance, au milieu des complications variées que les différentes situations de la vie apportent avec elles, oui, certes, c'est là un travail qui est loin d'être petit.

Ce travail peut être difficile, mais il n'est point impossible. Et c'est chose si sublime de voir la nature humaine dans le mûr développement de ses dispositions merveilleuses et de ses dons, qu'une tentative faite pour atteindre ce but est bien récompensée. Aussi adressons-nous à tous cette parole encourageante : « Osez donc seulement devenir un homme » ! Quel beau spectacle, quand tout s'harmonise dans l'homme, le feu intérieur et l'action extérieure, la tête et le cœur, la conviction et la parole ! Quel beau spectacle, quand la tête tout entière, le cœur tout entier, la volonté tout entière et joyeuse, l'action tout entière et saine s'accordent partout et toujours ! Quel beau spectacle quand toutes ces qualités réunies sont soumises à un maître, et poursuivent un but d'une manière uniforme et dans la concorde la plus complète ! Quel beau spectacle, que de trouver un homme qui mérite le nom d'homme !

Si mon influence sur les hommes était plus grande, je leur ferais la proposition de nous donner tous la main pour former une nouvelle fraternité. Le nombre des sociétés est si considérable, qu'on ne regarderait pas de si

près à une de plus. Ou bien alors elle l'emporterait sur toutes les autres. Je veux dire une société pour la formation d'hommes complets. En ferait partie quiconque ne reculerait pas devant la grosse entreprise de devenir un homme véritable. Mais personne n'y serait admis s'il ne faisait la promesse formelle d'employer tous les moyens qui sont à la disposition de sa faiblesse, pour combattre résolument toutes ses médiocrités, jusqu'à ce qu'il soit devenu un tout complet, le combat dût-il durer toute la vie. Nous n'exigerions d'aucun récipiendaire le brevet d'homme complet. La « Société de la vraie humanité » se composerait seulement d'hommes qui se feraient un honneur d'aspirer à devenir des hommes complets, et qui favoriseraient mutuellement leurs efforts. La formule de salut que nous emploierions dans nos relations, et qui servirait à nous encourager à marcher vers cette fin, serait celle-ci : Devenons des hommes ! Osons devenir des hommes !

VINGT ET UNIÈME CONFÉRENCE.

LE ROYAUME DU CIEL SOUFFRE VIOLENCE.

1. On n'arrive pas au vrai sans souffrances intellectuelles ; on n'arrive pas au bien sans brisement de cœur. — 2. Celui-là seul peut être bon qui a ressenti ces tourments. — 3. Le fondement de la vertu est-il une disposition de la nature ? — 4. Chacun possède pour le bien une aptitude inamissible. Mais la vertu est une facilité pour laquelle on a la disposition en soi. — 5. La facilité est le fruit d'une habitude constante et intentionnelle. — 6. On doit avant tout former les dispositions naturelles. Petitesse d'esprit. Largeur de vues. — 7. Égalisation de nos faiblesses. — 8. Champ de bataille pour chacun. — 9. Ce n'est que par la violence qu'on acquiert la vertu. — 10. Ce n'est que par l'effort qu'on la conserve. — 11. Ce n'est que par un empire constant sur soi-même qu'on la consolide et qu'on la conduit jusqu'à la perfection. — 12. Ressemblance et différence entre les saints et nous.

1. — On n'arrive pas au vrai sans souffrances intellectuelles ; on n'arrive pas au bien sans brisement de cœur.

Livingstone prêchait un jour à des nègres. Où était-ce ? Ma mémoire ne me le rappelle pas. Mais peu importe. L'enseignement que je veux en tirer est aussi bon que si la chose avait eu lieu chez les blancs. Il suffit donc de savoir qu'il prêchait chez les nègres. Au milieu du sermon, un chef indigène complètement saisi se lève d'un bond et s'écrie : « Père, il faut changer mon cœur, car il est orgueilleux et constamment irrité. Donne-moi un remède ». En face d'une conversion aussi importante, Livingstone était dans la perplexité ; il ne savait que faire. En vrai missionnaire protestant, et en vrai représentant de la société biblique, il savait bien qu'il n'y avait pas d'autre remède que sa Bible. Il la tire donc et en lit un passage au nègre repentant. Mais celui-ci sentit mieux que l'homme de la Bible combien cette médecine était insignifiante. « Non ! dit-il aussitôt, il me faut un remède, un remède que je veux boire, et qui me guérira. Il faut que je guérisse vite, très vite ».

Bien des blancs se trouvent au même point que ce

nègre. Ces historiens dont nous avons rapporté précédemment les accusations contre le Christianisme, et qui ne lui pardonnent pas de n'avoir point donné à Clovis et à ses Francs, ainsi qu'aux païens nouveaux convertis en général, une liqueur enchanteresse qui les eût soudainement rajeunis (1), sont évidemment de semblables apothicaires. Toutes les classes de la société en sont pleines. Voici quelqu'un qui est poursuivi par sa conscience. Il est rentré un instant en lui-même ; il est peut-être allé se confesser, car, pour lui, il s'agissait moins de conversion que d'avoir du repos en face de cette conscience. Mais il n'a reçu aucune médecine destinée à le rajeunir pendant la nuit, et il est parti découragé. Voici nos hommes d'État, qui pendant des siècles lient les veines et les muscles à l'Église. Ils ne voient pas sans un malicieux sourire que même la jeunesse commence déjà à se moquer des fourberies cléricales et de la stupidité du peuple. Mais la mauvaise semence porte vite ses fruits, et le peuple montre ce qu'il est quand il n'a plus ni foi ni piété. C'est alors que l'Église serait assez bonne si elle pouvait offrir un prompt remède avec lequel on pût assoupir et dompter le peuple déchaîné.

Mais la vie morale ne connaît pas un tel remède. Le Christianisme en particulier n'a rien de commun avec les charlatans. Il n'y a que ceux qui leur ressemblent qui promettent des cures merveilleuses. Un médecin habile ne guérit que lentement. Si Livingstone avait bien connu le Christianisme, il n'aurait pris dans toute la Bible que ces deux textes qu'il aurait présentés au roi nègre : « Le royaume du Ciel souffre violence » (2), et : « par votre patience vous posséderez vos âmes » (3).

Aucun savant ne tombe du ciel, dit le proverbe. Or, d'après la marche ordinaire des choses, il en est de même pour un homme parfait. De même que le chêne sort du sol petit et faible, et qu'il lui faut des années pour parve-

(1) V. plus haut, V, 21. — (2) Matth., XI, 12. — (3) Luc., XXI, 19.

nir à son entier développement ; de même que la partie corporelle de l'homme s'élève graduellement de la plus grande faiblesse jusqu'à la force virile, de même aussi, il lui faut du temps pour parcourir la route de son perfectionnement spirituel. Ici-bas, sur la terre, plus un être est élevé, plus est grande la perfection à laquelle il est destiné, plus aussi son développement va péniblement et lentement. Il n'est pas rare que les débuts d'une humble plante soient plus vigoureux et promettent davantage que ceux du pin dont la cime menace le ciel. Tandis qu'une plante comme celle qui préparait d'abord à Jonas tant de consolations, pour lui ménager ensuite tant de peines, surgit puissante en quelques heures, et disparaît presque aussitôt, il faut du temps pour que les cèdres atteignent ce développement qui leur permet de défier les siècles. Il en est exactement de même du savant et de l'homme parfait. Ce n'est que par l'exercice et par l'effort, qu'il devient ce qu'il doit être. Plus ce développement est continu et constant, plus aussi son perfectionnement est conforme à la nature, et plus est durable la solidité à laquelle il est parvenu. Plus sont grands les obstacles qu'il doit surmonter, plus glorieuse est la victoire. C'est pourquoi un penseur n'a pas eu tort d'exprimer ces belles paroles : « Craignez ce qui est facile. De même qu'on n'arrive pas au vrai sans fatigues intellectuelles, de même on n'arrive pas au bien sans que le cœur soit maintes fois brisé » (1).

2.— Celui-là seul peut être bon qui a ressenti ces tourments.

C'est une de ces vérités qui provoquent facilement cette réponse : « Cette parole est dure, qui peut l'entendre (2) ? » J'espère, pour l'honneur de l'humanité, qu'on ne trouverait personne qui ne répondît un joyeux oui à cette question : « Veux-tu être parfait ? » Mais je sais d'avance que je serais la cause d'un douloureux soupir chez beaucoup, si je leur disais aussitôt : « Eh bien ! mettons-nous à l'œuvre. » Qui pourrait aimer autre

(1) Baader, *Vorles. über Societætsphil*, 10, S. W. XIV, 114.
(2) Joann., VI, 61.

chose que la vertu ? Et si on arrivait à elle sans effort sur soi-même, trouverions-nous un seul homme incomplet, ou un seul méchant? Qu'il faille devenir bon, personne n'en disconvient, mais qu'on ne puisse arriver là sans peine, voilà ce qui en épouvante plus d'un.

Ici se trouve une nouvelle pierre d'achoppement. « Ah ! s'écrie-t-on, il a été facile aux saints de devenir parfaits ! Mais, pour moi, les sentiers de la vertu me sont fermés. Des centaines de fois, j'ai entrepris de dompter ma colère. Je vois bien maintenant que mes efforts sont vains. Ma nature est ainsi faite, que la violence parvient toujours à percer. En vérité, le poète avait bien raison de dire : « Chassez la nature avec violence, elle revient, se glisse à travers les injustes dédains que vous lui opposez et finit par en triompher » (1). Ce que l'on ne possède pas, on ne peut se le donner. Que ceux-là pratiquent la douceur et la patience qui les ont par nature; pour moi, je ne les possède point, et je ne pourrai jamais arriver à les réaliser en moi. Il vaut donc mieux que je m'épargne une peine inutile, plutôt que de m'exposer aux reproches de ma conscience, en dirigeant sans espérance et sans fruit mes efforts vers des choses qui sont trop élevées pour moi ».

3.— Le fondement de la vertu est-il une disposition de la nature?

C'est cette même opinion qui a fait errer le grand Platon si loin du chemin de la vérité. « Toute vertu, dit-il, suppose des dispositions naturelles de la part des hommes. D'où l'on peut ramener ceux-ci à trois classes. Au plus bas degré de l'échelle, se tiennent et se tiendront éternellement, parce que leur nature ne leur permettra jamais de monter plus haut, ces hommes d'airain que leur aptitude pour la vertu du degré le plus infime, la domination d'eux-mêmes, a déterminés et limités à cet endroit. Ensuite viennent les hommes d'argent, qui par leurs capacités naturelles sont en état de pratiquer la vertu de second rang, la force. Sur le troisième degré,

(1) Horat., *Ep.*, 1, 10, 24.

celui de la parfaite aptitude à la vertu, peuvent monter seulement ces esprits d'or, à qui la nature a donné en partage le talent philosophique (1) ». Donc celui qui est heureusement doué par sa naissance, s'élèvera très haut vers le bien. Mais celui qui a hérité d'une nature malheureuse, peut abandonner l'espoir de s'élever plus haut que ses dispositions naturelles. Une désillusion, d'autant plus grande qu'il se serait imposé des efforts plus considérables, lui ferait expier sa présomption.

Il serait difficile de trouver une doctrine à la fois plus repoussante, plus orgueilleuse et plus démoralisatrice. Il ne manquait plus que le particularisme de l'insurmontable esprit de caste fût aussi porté dans la vertu. Il ne manquait plus que des hommes qui pendant toute leur vie sont voués à un travail difficile, et qui, malgré toutes leurs peines, restent éternellement pauvres ; que des hommes qui paraissent nés pour les souffrances, fussent condamnés, malgré tous leurs efforts, à ne jamais surpasser la mesure des vertus conformes à leurs occupations quotidiennes ; et cela parce qu'ils ne sont pas nés avec des dispositions extraordinaires pour l'étude de la philosophie !.....

4. — Chacun possède pour le bien une aptitude inamissible. Mais la vertu est une facilité pour laquelle on a la disposition en soi.

Heureusement encore que ce soit une opinion qui révolte tellement notre sentiment naturel, que nous ne pouvons y croire ! En réfléchissant un peu, il est facile de voir combien elle est mal fondée. La seule chose qui soit vraie en elle, c'est ce principe que, « pour la vertu, il faut une aptitude naturelle (2) ». De même qu'une plante ne croît point sans semence et sans germe, que dans un être qui n'a point de dispositions raisonnables, aucune connaissance rationnelle n'est possible, de même il n'y a pas de vertu, là où il n'y a pas d'aptitude morale. Mais, par bonheur, cette disposition se trouve précisément dans la nature de l'homme. « Par sa nature

(1) Plato., *Rep.*, 3, 21, p. 415., Eusebius, *Præpar. evang.*, 12, 43.
(2) Aristot., *Ethic.*, 2, 1, 3, 4 ; 6, 13, 1. *Polit.* 7, 12, (13), 6.

notre âme est parente avec la vertu (1) ». Notre raison porte en elle les premières idées fondamentales de la moralité, et notre volonté l'inclination d'agir conformément à elles (2). Toute la malice imaginable est incapable d'anéantir ces semences du bien. Tant que l'homme ne cessera pas d'être homme, ce qui lui serait possible dans le seul cas où il pourrait se dépouiller de la nature humaine, jamais il ne perdra cette aptitude (3). D'où il suit que, par nature, personne n'est frustré de la possibilité d'être vertueux.

Il n'y a pas de doute que l'inclination naturelle pour la pratique d'une vertu particulière ne soit d'un grand secours pour arriver au bien. Celui qui, par nature, a le cœur tendre, pratiquera plus facilement la vertu de douceur et la vertu de miséricorde, que celui qui, par tempérament, est froid et dur. Mais qui voudra prétendre que le dernier soit exclu de la vertu de charité? Qui n'admettra pas que, lorsqu'il y sera parvenu, cette vertu sera pour lui un ornement beaucoup plus beau que pour celui qui se sent porté vers elle, par suite d'une disposition tout à fait spéciale à sa nature? Qui est-ce qui ne sent pas, même involontairement, que cette douceur et cette aménité, qu'un caractère né violent a conquise au prix de ses sacrifices, agit d'une manière incomparablement plus saisissante que celle provenant d'une bonté d'âme native?

Il n'y a pas de doute non plus que l'homme, même sans une disposition naturelle qui surpasse la mesure de l'aptitude générale à la moralité, puisse arriver à un haut degré de perfection dans la vertu. « La vertu, comme le dit déjà Aristote, n'est pas une simple disposition de sentiment; elle n'est pas une inclination vaine, ni une simple puissance ; elle ne précède pas l'effort de

(1) Basil., *Regula fus.* 2, 1, 2; *Hexaëmer. hom.* 6, 4.
(2) Thomas, 1, 2, q.51, a. 1 ; q. 63, a. 1 ; 1, 2, q, 85, a. 2, ad 3.
(3) Bellarmin, *De gratia et lib. arb.* 5, 12, 7 ; Cfr. Scheeben, *Mysterien des Christenthums*, 233.

notre part, mais elle est le produit de notre travail. Il faut qu'à l'aptitude naturelle qu'on a pour elle, vienne s'ajouter l'activité de la raison et le travail de la volonté. C'est seulement lorsque par son travail personnel, l'homme a produit une certaine facilité dans ses dispositions naturelles, que naît la véritable vertu. La disposition naturelle ne dépend pas de nous; elle est innée en nous. Mais c'est nous qui sommes les causes de la vertu, car celle-ci naît de l'exercice. Ce n'est point par le savoir propre qu'on l'acquiert; et bien grand est le nombre de ceux qui la jugent, qui parlent d'elle, et qui néanmoins en sont très éloignés. Ce n'est que par l'intention et la volonté ferme qu'on peut arriver jusqu'à elle. « Et en effet, dit le plus grand penseur de l'antiquité, trois choses sont nécessaires pour l'acquérir. Il faut d'abord qu'on la connaisse clairement; puis qu'on ne se contente pas seulement de s'intéresser à elle, mais qu'on ait l'intention de l'acquérir; enfin qu'on la poursuive avec courage et persévérance » (1).

5.— La facilité est le fruit d'une habitude constante et intentionnelle.

On peut, si l'on veut, donner le nom de vertu à l'inclination naturelle qui porte chacun vers une pratique particulière du bien, par exemple vers l'aumône. Mais alors il faut prendre cette dénomination dans un sens plus large, et voir en cette inclination une bonne disposition conduisant à la vertu. Celle-ci, considérée comme telle, n'a rien de méritoire en elle-même parce qu'elle est donnée à l'homme sans sa propre coopération. « Ce que la nature a mis en nous d'honorable, doit être purifié et perfectionné par le travail personnel, afin qu'il soit véritablement digne de louanges (2) ». « Ce n'est que par l'habitude, et aussi par l'activité continuée d'une façon durable, que la facilité acquise mérite dans toute la justesse du mot le nom de vertu (3) ». Beaucoup se font illusion sur ce point. On est si heureux d'avoir été doté

(1) Aristot., *Ethic.*, 2, 1 sq.; 6, 1 sq.; 5, 13; 10, 9 (10). — Thomas, *Ethic.*, 2, l. 11. — Antonin., IV, 1, 2; L, 14, 3, 1.
(2) Augustin., *Civ. Dei.* 2, 29, 1. — (3) Thomas, 1, 2, q. 65, a. 1.

d'un cœur naturellement tendre ! On ne peut supporter sans émotion le regard de celui qui donna sa vie pour ses amis et qui mourut sur une croix dans l'ignominie et les tourments. Cela nous semble suffisant pour éveiller la conviction que le cœur est solidement établi dans l'amour du prochain et dans la dévotion. Il faudrait cependant penser à l'aversion insurmontable qu'on éprouve quelquefois pour un ancien ami qui nous a blessés, pour un proche parent qui nous a dit la vérité d'une façon trop crue ; il faudrait se rappeler les difficultés qu'on éprouve pour sacrifier à celui qui versa si généreusement son sang pour nous, une inclination enracinée dans le cœur, ou pour accomplir un de ses désirs. Alors nous serions convaincus que, par cette compassion, il ne peut être question d'un véritable amour du prochain, que cette émotion ne peut être assimilée à une véritable générosité envers le Rédempteur, et qu'on ne peut même pas la considérer comme une disposition véritablement religieuse. De fait, ce n'est pas la vertu de charité, mais une compassion naturelle ; ce n'est pas de la dévotion, mais un mouvement tout à fait involontaire et purement humain, déterminé par la vue d'un homme qui souffre sur une croix.

Ici encore se retrouve dans toute sa force la parole : « Deux personnes peuvent agir de même sans faire la même chose ». Il n'y a rien d'étonnant qu'un flegmatique manifeste de la patience. Mais qu'un colérique la pratique, elle est certainement le fruit d'un grand empire sur lui, quand même elle serait moins parfaite d'après les apparences. Chez le premier, ce qui nous semble patience n'est peut-être pas même une vertu, mais simplement une indifférence naturelle et quelquefois même une paresse coupable de son esprit. Par contre, je l'attribue hautement au flegmatique s'il s'élance courageusement vers une action qui demande de l'énergie, parce que je sais quelle violence il doit s'imposer pour s'élever jusque-là. La promptitude à rendre service, la sociabilité,

l'amabilité, l'ouverture, sont assurément d'aimables qualités. Et certes, si je les rencontre chez un mélancolique, je sais qu'elles sont le fruit d'une guerre longue et acharnée, faite à ses inclinations contraires, et que par conséquent ce sont de vraies vertus. Mais si je les remarque dans un tempérament sanguin, je me garderai bien de leur attribuer de prime abord une importance plus grande qu'à la manifestation probablement assez inconsciente de dispositions purement naturelles. C'est seulement lorsque je le vois s'appliquer avec attention et réflexion à la formation de son côté naturel, et cela, comme le dit le philosophe, d'une manière constante et expressément dans le but de s'affermir dans les belles dispositions de son tempérament, que je croirai que la disposition naturelle qu'il avait jusqu'alors est devenue une vraie vertu, grâce à la peine qu'il s'est donnée. Quelles que soient les prédispositions du flegmatique pour le calme, la mélancolie et le recueillement intérieur ; quelle que soit l'inclination du colérique pour la force d'action, et celle du sanguin pour la gaieté, tous néanmoins doivent d'abord former leurs dispositions naturelles par un exercice long et continu, afin de les amener à une facilité d'action acquise intentionnellement par l'assiduité. C'est par ce moyen seulement que le bon vouloir et l'aptitude, qui de leur nature n'étaient pas chez eux des choses louables et méritoires, y deviennent des qualités véritablement bonnes.

6.—On doit avant tout former les dispositions naturelles. Petitesse d'esprit. Largeur de vues.

Il n'y a pas de doute que celui qui par inclination naturelle est déjà près d'une vertu, se l'appropriera beaucoup plus facilement que celui qui par tempérament se trouve peu incliné vers elle, ou qui a même des difficultés particulières pour la pratiquer. C'est une raison pour laquelle on ne peut trop attirer l'attention sur ce principe important : « Que chacun doit tout d'abord, à moins d'exceptions motivées par la vocation ou d'autres devoirs, faire tous ses efforts pour atteindre la perfection vers laquelle il se sent le plus vivement sollicité dans

son âme. La première perfection d'une chose est sa nature, la seconde son activité, la dernière sa fin, qu'elle atteint seulement par son activité. La manière d'agir étant produite par la nature, elle doit être en conformité avec celle-ci. Il n'y a pas de développement et pas de perfectionnement qui puisse être atteint d'une autre manière que par le perfectionnement des inclinations qui ont leur base dans notre nature. C'est là une vérité qui doit s'accorder aussi bien avec notre raison qu'avec notre sentiment naturel, et qui nous montre combien naturelle est toute morale saine, et en particulier la morale chrétienne.

Le flegmatique éprouvera toujours une prédilection pour les vertus de circonspection et de calme, pour l'exécution lente et réfléchie de ses affaires, pour la ponctualité, pour la fermeté inébranlable dans tous les incidents qui pourront lui arriver, pour la probité, la délicatesse de conscience et la discrétion. Pour lui, ce serait commettre une faute contre la nature et la prudence, que de ne pas vouloir diriger avant tout ses efforts vers ces qualités estimables, et les conduire à la plus grande perfection possible. Les grands projets, l'ardeur enthousiaste, la grandeur d'âme et la force sont les vertus les plus à la portée des colériques. L'intensité de la vie intérieure, la force de la pensée, la prédilection pour la retraite, sont celles dans lesquelles le mélancolique arrivera plus facilement à un haut degré. C'est ainsi qu'il n'y a personne qui, en dehors de ces dispositions générales pour le bien, inhérentes à chacun, n'ait reçu de Dieu ses dons particuliers. Ce sont ces dons qu'il doit avant tout s'efforcer de développer. Et c'est dans ce sens qu'il faut prendre l'axiome : « Que la perfection morale doit être une originalité ».

Relativement à cette doctrine, dont l'influence sur la vie morale est si considérable, nous avons deux extrê-

(1) Thomas, 3, q. 29, a. 2 ; 1, 2, q. 3, a. 2 ; 1, q. 89, a. 1.

mes à éviter. D'un côté se tient cette universalité poussée à l'excès, une des redoutables maladies de notre époque, qui offre tout à tous, peut satisfaire n'importe qui, et qui, pour cette raison, forme nécessairement des hommes sans caractère, comme la polymathie donne une savantasserie superficielle. De l'autre côté se trouvent des hommes qui veulent l'exclusion de toute universalité dans le caractère moral. Pour eux, la perfection se trouve dans la constance à poursuivre jusqu'à ses extrêmes limites une disposition ou une manie quelconque. Cette prédilection pour l'exclusivisme va parfois si loin, que l'on considère comme beau et comme grand, uniquement ce qui développe jusqu'à sa plus grande perfection une tendance exclusive dont la portée est loin d'être considérable. C'est ce qui fait dire à Félix Mendelssohn qu'il n'aime pas l'universalité, qu'il n'y croit pas. Selon lui, pour qu'une chose soit belle et grande, il faut qu'elle soit limitée à un seul côté, pouvu que ce côté soit poussé jusqu'à sa plus grande perfection (1). Rothe s'empare de ce passage et le loue comme étant une parole magnifique (2).

On peut facilement se rendre compte du grand danger moral soulevé par ces deux excès. Le dernier entraîne infailliblement à l'étroitesse du cœur et à la pédanterie, aux travers d'esprit et à l'opiniâtreté invincible de la volonté. Naturellement, il ne peut être chez lui question d'homme complet. Le premier conduit aussi nécessairement à la dissipation de la pensée et à la mollesse du cœur. Mais autre chose est la superficialité, le manque de caractère, et autre chose l'universalité de la science et de la personnalité, contenues dans les limites d'une sage modération. Autre chose est l'exclusivisme, et autre chose sont les limites et les défectuosités inhérentes à notre nature. Nous subissons les dernières, qui sont pour nous un sujet d'humilité, et nous cherchons à tout

(1) Félix Mendelssohn, *Reisebriefe*, (2) 77.
(2) Rothe, *Ethik*, (2) I, 470, sq.

prix à nous corriger des premières comme étant des défectuosités morales.

7. — Egalisation de nos faiblesses.

Ce serait donc une absurdité que de vouloir atteindre notre perfection en formant en nous une belle qualité que nous admirons dans un étranger, mais pour laquelle notre nature n'a aucune disposition. Il en est de même de l'éducation. Ici comme là, la fin que l'on doit particulièrement poursuivre est le perfectionnement de la somme de dons naturels qu'on possède. Et c'est pourquoi on doit commencer par bien les connaître.

Mais ce serait une erreur de croire qu'avec cela l'œuvre est achevée. De même que chaque homme a ses capacités, de même aussi il a ses faiblesses propres. C'est précisément sa dotation particulière qui entraîne avec elle la limitation qui lui est propre. La circonspection du flegmatique, qualité excellente en elle-même, exclut la susceptibilité et la mobilité du sanguin, et ces dernières excluent à leur tour la circonspection du premier. Or, si le flegmatique poussait jusqu'aux extrêmes la disposition naturelle qui lui est particulière, il deviendrait on ne peut plus ennuyeux ; le sanguin serait d'une légèreté insupportable, et mettrait tout sens dessus dessous. Mais il se présente souvent des cas dans lesquels le sanguin, lui aussi, a un besoin pressant de cette constance inébranlable qui manque à sa disposition naturelle, et que le colérique oppose aux obstacles qu'il rencontre. Il est des cas où le mélancolique est perdu, s'il ne s'élève pas jusqu'à la franchise ingénue et l'expansion du sanguin ; des cas où le flegmatique fera fausse route s'il ne prend pour modèle, dans une certaine mesure, la susceptibilité du sanguin, et la force d'énergie du colérique. Si, au contraire, comme la chose n'arrive que trop fréquemment, la gaieté naturelle du sanguin dégénère en malice, si l'esprit de retraite du mélancolique dégénère en humeur noire, en susceptibilité et en défiance, et cela par leur faute, il est clair qu'il faut absolument une espèce d'égalisation dans toutes ces quali-

tés. Si dans ces différents cas quelqu'un ne complétait, ni n'améliorait son caractère, en s'appropriant les qualités d'un autre, sa vie tout entière serait non seulement d'une étroitesse détestable, mais elle serait remplie de défectuosités coupables.

8.— Champ de bataille pour chacun.

C'est ici que quiconque veut supprimer ses étroitesses et parvenir à l'état d'homme complet, a devant soi un vaste champ de bataille. Il peut y entrer, les longs et sérieux combats ne lui feront pas défaut. Ses dispositions particulières ne lui rendent point impossible l'acquisition de certaines vertus préférées, vers lesquelles une autre aptitude naturelle le porte avec une plus grande facilité, bien qu'il trouve encore là de grandes difficultés qui, pour être vaincues, exigent de nombreux assauts et de durs sacrifices, c'est incontestable. Mais ce qui fait le mérite et la dignité d'un caractère parfait, c'est d'être uniquement le résultat d'efforts constants.

Le physionomiste Zopyre, qui avait étudié attentivement les traits de Socrate, dit un jour que cet homme possédait les inclinations les plus mauvaises et une nature difficile à plier. Là-dessus, grande hilarité chez les disciples du philosophe, parce qu'ils avaient toujours appris à le connaître sous un jour tout différent. Mais celui-ci leur fit remarquer avec justesse qu'en réalité, il avait apporté ces mauvaises qualités en venant au monde, et qu'il savait mieux que personne quelle réflexion et quelle vigilance il lui avait fallu pour en triompher définitivement (1). Que ce récit soit vrai ou faux, (2) il nous montre que les païens eux-mêmes considéraient comme possible et honorable l'amélioration des côtés défectueux de notre naturel, par un sérieux travail personnel.

Par contre, il est une chose certaine, c'est que l'histoire des Saints nous offre quantité d'exemples d'individus qui ont pu s'acquitter brillamment de cette tâche. L'amabilité et la douceur admirables de saint François

(1) Cicero, *Tuscul.*, 4, 37 ; *Fato*, 5.
(2) Zeller, *Philosophie der Griechen*. (2), II, I, 53.

de Sales apparaissaient à tous ceux qui en étaient témoins, comme un don extraordinaire fait à son tempérament, et beaucoup désiraient secrètement les posséder. Or, il n'y a rien d'impossible qu'ils y fussent parvenus beaucoup plus facilement que lui, car il avait une disposition très marquée pour la colère, et cette disposition aurait pu le porter vers toute autre chose que vers la mansuétude. Il dit en parlant de lui-même, que parfois la colère bouillonnait dans ses veines, comme l'eau dans un vase ; et qu'il ne triomphait d'elle qu'en la saisissant vivement au collet, en l'étranglant et en la jetant sous les pieds.

Malgré cela, il lui fallut vingt-deux ans de vigilance constante, d'examen de conscience assidu, et de répression opiniâtre pour arriver à cette tranquillité et à cette mansuétude qui faisaient penser à ceux qui le voyaient, que cet homme n'avait pas d'amertume dans le cœur, et n'aurait pu se fâcher quand même il l'aurait voulu (1).

Il est aussi une chose merveilleuse qui nous est racontée sur une religieuse, dans l'histoire de l'ordre des Carmélites. Cette religieuse était née avec un tempérament véritablement africain. Ce qui la caractérisait surtout, c'était une sensualité ardente, et de sauvages accès de colère. Mais elle poursuivit la lutte contre l'ardeur de son sang et contre sa violence, avec une constance et une force d'héroïsme qui devraient nous faire monter la rougeur au front. Elle avait résolu de remporter la victoire sur sa mauvaise nature ; elle la vainquit. Mais il lui fallut quarante années pour conquérir la paix et dominer complètement son caractère rebelle (2). Qui pourrait dire les assauts, les blessures, les chutes déplorables et répétées, les relèvements, qu'il fallut pendant des mois et des années, à une pécheresse, pour devenir une Magdeleine chaste et enivrée de l'amour divin ; à

(1) Lager, *Leben des heiligen Franz von Sales*, II, 273, 278.
(2) *Françoise du S. Sacrement*. Gœrres, *Mystique*, I, 417-420.

un pharisien orgueilleux et plein de fureur, pour devenir un Paul; à un lâche renégat, pour devenir ce roc inébranlable qu'on appelle Pierre ? Ce sont là des choses que les histoires de ces saints et celles des autres saints ne racontent pas, quoiqu'elles soient cependant la partie la plus instructive de leur vie, et celle qui nous couvre le plus de confusion.

9. — Ce n'est que par la violence qu'on acquiert la vertu.

Il est inutile d'entrer dans de longs détails pour démontrer que tout ceci ne s'obtient pas par le simple désir et la simple volonté. Ici, toutes les prières et tous les soupirs n'aident en rien ; ici, toutes les larmes n'aboutissent pas à un grand résultat. Tout ceci ne nous tombe pas du Ciel. Non ! il nous faut le conquérir, il faut que cela nous coûte quelque chose. Ce qui ne nous coûte rien n'est d'aucune valeur. Il nous faut aussi faire l'expérience que la perfection est non seulement le plus grand trésor de l'homme, mais sa seule vraie propriété. C'est pourquoi nous devons, notre vie durant, travailler à surmonter et les anciennes habitudes et les inclinations naturelles, à mettre une vertu à la place de chaque défaut, et à ne laisser en nous aucune bonne inclination incomplète. Pour tout cela, il faut de la violence, et une violence qui ne soit rien moins que petite. C'est pourquoi la vérité se trouve certainement dans ces paroles sorties de la bouche de la Vérité : « Le royaume des cieux souffre violence, et ce sont les violents qui le ravissent » (1). C'est pourquoi, il est dit aussi : « Que sait celui qui n'a point été tenté ? » (2). Il peut bien posséder la vertu, mais c'est une vertu faible, une vertu qui succombera peut-être au premier choc. Ne sachant rien des victoires, il ne peut parler de la bonté parfaite. Il n'y a que celui dont la vertu est semblable au chêne qui se consolide dans ses luttes continuelles avec les tempêtes, qui sache ce qu'est la vraie perfection, et qui puisse parler des défaites de ses ennemis.

(1) Matth., XI, 12. — (2) Eccli., XXXIV, 9.

10. — Ce n'est que par l'effort qu'on conserve la vertu.

La violence est encore nécessaire quand on est parvenu à s'établir solidement dans le bien.

Il n'est personne qui, pendant la durée de son pèlerinage terrestre, possède la vertu comme un bien inamissible. L'histoire a vu des hommes, semblables à des géants de vertu, des hommes sur la fermeté desquels chacun aurait joué sa propre vie, et qui sont cependant tombés, et dont la chute a été grande. Plus un trésor est grand, plus il faut craindre qu'il nous soit ravi. Il y a tant d'ennemis qui épient la plus précieuse de toutes les possessions que nous portons dans des vases fragiles, que jamais les combats ne nous manqueront. Mais abstraction faite de tout ceci, l'homme est ainsi fait, qu'il ne peut rester longtemps sans éprouver de peines. Alexandre et Annibal ont senti, dans leur héroïsme guerrier, combien rapidement une vie commode énerve ceux qui restent invincibles au milieu de combats continuels. Les persécutions des empereurs romains ont enlevé très peu de partisans au Christianisme. Ceux-là seuls, qui étaient déjà éloignés de lui intérieurement, s'en servaient comme d'un prétexte opportun pour se décharger d'un fardeau qui leur paraissait trop lourd, parce qu'ils n'avaient jamais essayé de le porter convenablement. Mais les Pères ont déploré, comme étant d'immenses dangers et des causes de la corruption la plus grande au sein de l'Eglise, les époques de calme qui ont précédé les grandes épreuves sous Dèce et sous Dioclétien. Le fer qui n'est pas utilisé se couvre de rouille. Serait-il étonnant que la vertu sommeille là où elle ne trouve pas de contradicteur?

11. — Ce n'est que par un empire constant sur soi-même qu'on consolide la vertu, et qu'on la porte jusqu'à la perfection.

Mais c'est au milieu des combats qu'elle peut prouver sa solidité. « La fournaise éprouve les vases du potier ; l'or et l'argent s'épurent par le feu » (1). C'est ainsi que l'affliction elle aussi est le meilleur moyen de constater le degré de résistance de la vertu, et de purifier celle-ci de ses impuretés.

(1) Eccli., XXVII, 6; II, 5.

Quelle que soit l'apparence de pureté du bien qui est dans l'homme, jamais elle n'est si limpide, qu'elle ne puisse le devenir encore davantage ; jamais elle n'est si parfaite, qu'elle ne puisse être encore perfectionnée. A chacun, sans exception, s'adresse l'exhortation : « Que celui qui est juste devienne plus juste encore, et que celui qui est Saint se sanctifie encore » (1). Si quelqu'un pensait n'avoir plus besoin d'avancer, il prouverait par là même que, dans un acte de complaisance personnelle, il a déjà renoncé à s'élever vers la perfection.

Il est impossible de faire des progrès dans le bien, à moins de le pratiquer avec constance, et de diriger ses efforts de ce côté. Si l'activité dans le bien ne répond pas à la disposition et à la facilité déjà acquise, si quelqu'un accomplit des bonnes œuvres, mais mollement et avec indifférence, c'est précisément parce que la vigueur et le feu de la vertu sont affaiblis. Là se trouve la clef qui donne l'explication de tant de remarques attristantes que nous faisons sur nous et sur les autres. Que cela soit un avertissement pour nous mettre en garde contre la cause de la décadence morale, par laquelle nous sommes beaucoup plus souvent paralysés que par les grands défauts, après les meilleurs commencements.

La cause de la tiédeur, et en définitive de la mort du bien, n'est pas seulement la paresse accomplie, ni la défection complète du bien, mais aussi une pratique de vertu entreprise sans zèle correspondant (2). C'est pourquoi, l'effort pour la vertu ne doit jamais se relâcher, ni au commencement, car on ne peut jamais l'acquérir sans sueurs ; ni au milieu, car plus le coureur arrive près du terme, plus il se presse pour l'atteindre ; ni à la fin, car ce serait le plus triste des sorts que d'abandonner par faiblesse, au dernier moment, le fruit de tant de peines. Que quelqu'un combatte longtemps ou non, qu'il combatte beaucoup ou peu, il doit toujours dire

(1) Apoc., XXII, 11. — (2) Thomas, 1, 2, q. 53, a. 3.

avec l'Apôtre, qui pourtant était certes assez près du but de la perfection la plus haute : « Je ne pense point encore l'avoir atteint ; mais oubliant ce qui est derrière moi, et m'avançant vers ce qui est devant moi, je tends au terme pour remporter le prix auquel Dieu nous a appelés d'en haut (1) ».

12. — Ressemblance et différence entre les Saints et nous.

Personne ne trouve la vertu complète dans son berceau. Elle est le fruit du travail, le prix de la victoire, qu'un combat légitime doit précéder. Personne ne doit prétexter sa mauvaise nature et dire : « Que voulez-vous ? ma nature est ainsi faite ». Tous pourraient en dire autant. Les Saints eux aussi auraient pu parler ainsi ; mais eux non plus n'ont pas reçu un paradis à cultiver ; leur partage a été comme le nôtre, un coin de terre qui porte des chardons et des épines, et dont il leur a fallu faire un jardin de Dieu, au prix de leurs sueurs et de leurs sacrifices. La même nature, les mêmes faiblesses, la même chair et le même sang, les mêmes passions, les mêmes inclinations les ont mis en péril. Si le poids des tentations nous arrache souvent des larmes, eux aussi ont gémi plus d'une fois au milieu d'amères peines de cœur. S'il nous arrive de ne pas toujours sortir du combat sans blessures et sans chute, eux aussi ont maintes heures de tristesse à nous raconter. Il n'y a qu'une seule chose qui forme la différence entre eux et nous, c'est qu'après une chute nous restons facilement dans le découragement et nous perdons vite l'espoir, tandis que pour eux, il n'est aucune mauvaise fortune qui puisse vaincre leur constance. Ils se relèvent chaque fois qu'ils tombent, ne désespèrent jamais et joyeux recommencent l'ancien combat avec un courage nouveau. C'est aussi pour cela que malgré leur faiblesse commune avec la nôtre, il n'est aucune force qui puisse leur ravir la récompense finale que le juste Juge décerne à tous ceux qui ont combattu le bon combat jusqu'au bout.

(1) Phil., III, 13, 14.

VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

DE L'ORDRE.

1. L'ordre est la loi de la nature et de la beauté. — 2. L'homme loue l'ordre et aime le désordre. — 3. L'ordre juste demande que chacun se considére comme son prochain. — 4. Ordre du temps. — 5. Ordre de la valeur. — 6. Ordre de la situation. — 7. Ordre des moyens et de la fin — 8. C'est par l'ordre que la vertu acquiert son mérite, son amabilité, sa beauté. — 9. Ordre de la justice, de la charité, du zèle, de la vie morale. — 10. Sans ordre point de vraie vertu. — 11. Point de succès. — 12. La beauté et la puissance ne consistent pas dans l'effet produit par le faste et par le nombre, mais dans l'effet produit par l'ordre.

1.—L'ordre est la loi de la nature et de la beauté.

Mystérieuse, on pourrait presque dire merveilleuse est l'impression que la vie du monde des animaux produit sur l'homme. Silencieux et sans la moindre hésitation, les oiseaux savent trouver quelle matière est la plus apte à la confection de leurs chefs-d'œuvre artistiques, que les mains des hommes ne peuvent imiter. Ils savent adapter chaque moyen à chaque circonstance avec une supériorité devant laquelle s'incline notre intelligence. L'ordre qui règne dans les états des abeilles et des fourmis n'a jamais été atteint, pas même de loin, par la sagesse des législations humaines. Sans jamais se tromper, le coq trouve le moment de chanter le réveil. « Le milan connaît dans le ciel quand son temps est venu ; la tourterelle, l'hirondelle et la cigogne savent distinguer la saison de leur retour » (1). Parfois il nous arrive de quitter notre couche, inquiets sur le sort du compagnon qui anime par son chant la solitude de notre petit cabinet de travail. L'agitation pressée de ses ailes nous a réveillé soudain au milieu de la nuit, et nous ne savons pourquoi : cependant, pour notre consolation, il est sain et sauf.

(1) Jerem., VIII, 7.

Que s'est-il donc passé ? C'est tout simplement l'instinct d'émigration qui l'a saisi. Quoiqu'il soit emprisonné depuis des années, il n'a jamais oublié qu'aujourd'hui même, avec ses frères, il devait entreprendre un lointain et périlleux voyage au delà de la mer Tyrrhénienne. Il en est ainsi de tous les animaux. « Ils reconnaissent leur temps, leur force ; ils poursuivent leur but ; ils se subordonnent à une grande pensée, avec une nécessité involontaire, il est vrai, mais aussi avec une sûreté infaillible. Ainsi est leur instinct, car celui qui le leur a donné est Celui qui règle toutes choses avec mesure, nombre et poids » (1).

Il n'est aucun cœur sain, qui puisse se soustraire à l'enchantement de cet ordre merveilleux qui existe dans toute la nature non libre. Là où chaque chose occupe exactement la place qui lui convient, et où elle agit selon la mesure de sa capacité, avec d'autres puissances qui sont à côté d'elle ou au-dessus d'elle, pour arriver à un succès complet ; là où chacun connaît son devoir et le remplit sans excès comme sans défectuosité ; là où le temps, le lieu, les circonstances s'unissent dans une parfaite harmonie ; là où l'énergie et l'action se correspondent dans une juste proportion ; là où les moyens et la fin sont calculés exactement les uns pour les autres ; partout en un mot, où nous trouvons de l'ordre, là aussi nous sentons que se trouve réalisé ce que nous posons comme condition de la beauté, et nous éprouvons l'impression que la véritable beauté réveille constamment en nous : nous possédons le sentiment de la satisfaction. Nous comprenons que la balance entre les recettes et les dépenses, que la subordination et le partage du travail, que l'humeur paisible et les égards mutuels sont nécessaires pour l'existence de toute société. Nous ne doutons pas « qu'un royaume qui est désuni au dedans de lui-même soit voué à la

(1) Sap., XI, 12.

ruine, qu'une ville, qu'une maison où règne la discorde ne puisse avoir une existence durable » (1). Nous savons parfaitement que l'expression la plus forte dont on puisse qualifier un pays où règne la confusion est celle-ci : c'est un pays sans ordre. Car là où il n'y a pas d'ordre, c'est forcément une terre de ténèbres et de misères, une terre où habitent l'ombre de la mort et une éternelle horreur (2) ; c'est un pays dont la simple pensée suffit pour nous faire frémir.

2.— L'homme loue l'ordre et aime le désordre.

Ici cependant, nous avons encore une de ces contradictions curieuses dont le monde est rempli. La création privée de raison ne comprend pas ce que signifie ce mot : ordre. Mais à commencer par les sphères dont les anciens pressentaient déjà l'harmonie, jusqu'à la multitude d'êtres vivants qui se trouvent dans les gouttes d'eau, et qui nous ravissent d'étonnement, son mouvement et son activité forment une hymne dont l'harmonie est si merveilleuse, que la plus belle phrase de l'artiste le plus illustre ne peut l'égaler. L'homme, lui, loue l'ordre ; il est saisi d'enthousiasme quand il parvient à en découvrir une faible lueur ; il l'exige comme quelque chose d'essentiel à son repos et à sa sécurité, et il trouve également un plaisir à en troubler les harmonies sacrées.

Quelle horreur que ce plaisir inhumain qu'ont trouvé dans l'agitation et dans le trouble ces hommes des temps anciens, que nous appelons Erostrate, Catilina et tant d'autres, qui ont vécu à des époques postérieures ! La vérité nous oblige à dire aussi que cet instinct sauvage de destruction que nous remarquons déjà avec effroi chez les enfants, qui mettent en pièces tout ce qu'on leur donne et qui ne peuvent rien souffrir d'intègre dans leurs mains, est, à sa manière, non moins pénible que ces tentatives de bouleversement que les grandes personnes pratiquent sur une plus vaste échelle.

(1) Matth., XII, 25. — (2) Job, X, 22

L'officier public, l'homme de guerre, qui réprime avec une sévérité inexorable les plus petites perturbations de l'ordre, et qui lui-même est un exemple vivant de l'ordre, ne pense peut-être pas que la négligence intentionnelle de la régularité, dans le cercle de la famille, est une faute aussi grande qu'elle le serait dans la charge qu'il remplit. La dame de qualité qui, pour sa personne, est l'exactitude même, en vient peut-être difficilement à organiser l'intérieur de sa maison sur des principes d'ordre ; et son mari qui conçoit là-dessus des craintes justement fondées, ne pense peut-être pas à porter dans ses questions de finances, et dans ses affaires publiques l'ordre et la ponctualité qu'il désire avant tout pour sa maison. Et qui peut décrire les maux que ces désordres, malheureusement si peu remarqués, entraînent souvent avec eux ! On tremble à l'annonce du plus petit bouleversement dans l'ordre de la nature. Et cependant, ce sont des dérangements sans grande importance, la plupart du temps limités à un cercle restreint, et vite réparés, que ces rares exceptions qu'on nomme orages, tremblements de terre, tempêtes, que celui qui tient tout dans sa main ne calcule pas avec moins de sagesse et n'ordonne pas dans des vues moins salutaires que le cours ordinaire et régulier des choses lui-même. En les examinant attentivement, c'est à peine si nous pouvons les appeler à proprement parler des perturbations dans la nature.

Mais la vie de l'homme, qu'on la prenne dans l'Etat et dans la cité, dans la famille et dans la vie publique, nous laisse voir tant de désordres, et parfois des désordres si criants, si scandaleux, si écrasants, qu'on pourrait presque les considérer comme la règle générale. Il n'y à qu'à donner à ces pertubations de l'ordre le nom qui leur convient, et les appeler soulèvements, guerres, inimitiés, atteintes portées à la conscience et à la Religion, troubles dans les familles, séductions, pour comprendre immédiatement que ces différents défauts

d'ordre ne peuvent venir que du mal, et ne peuvent conduire qu'au mal.

Mais, c'est dans le domaine de la vie morale intérieure, que l'ordre fait le plus souvent défaut. Nous ne voulons nullement juger avec une sévérité exagérée, ni marquer de l'empreinte de gros péchés tous les désordres qui se produisent ici. De là s'ensuivent souvent des inconvénients que chacun croit pouvoir se pardonner facilement, et que, de fait, on ne doit pas juger aussi sévèrement chez tout le monde. Avec le mot d'imperfections, on a trouvé pour eux un palliatif avec lequel on excuse parfois des défauts, qui sont plus que des faiblesses, et qui pourraient en réalité s'appeler de grosses fautes. Quand même il n'y aurait rien de pire que la faiblesse, et que ces désordres ne contiendraient à proprement parler pas de péchés, cela seul suffirait pour que quelqu'un, qui n'en tient pas compte, ne méritât pas le nom d'homme parfait. Et puisque nous partons de là pour reconnaître ce qui est exigé pour atteindre cette belle fin de la perfection morale, nous ne pouvons nous empêcher de tourner toute notre attention vers ces défauts.

3. — L'ordre juste demande que chacun se considère comme son prochain.

L'ordre demande d'abord que chacun considère son prochain comme soi-même, et qu'alors il se conduise envers les autres hommes comme il se traite lui-même, et comme il veut être traité par les autres (1). L'amour qu'on se porte à soi-même est la mesure de l'amour qu'on doit porter au prochain. Celui qui commence d'abord par s'occuper de choses étrangères et qui s'occupe ensuite de lui-même, s'il lui reste du temps, celui-là évidemment viole les justes propositions de l'ordre. La fâcheuse maladie de vouloir corriger tout le monde, de toujours regarder la paille que le voisin a dans l'œil, mais de ne pas considérer le propre besoin qu'on a de s'amender; cette maladie qui est particulièrement diffi-

(1) Matth., XXII, 39; VII, 12.

cile à guérir chez ceux qui semblent avoir mission de s'occuper des abus qui sont dans le monde et chez les autres, n'est certainement pas seulement une faiblesse ; c'est un véritable et grand défaut, qui n'est pas moins pernicieux pour nous qu'il est insupportable aux étrangers, et qui est, en tout cas, une perte de temps inutile. Qui peut améliorer celui qui ne veut pas pénétrer dans son propre cœur ? « A qui sera bon celui qui est mauvais à lui-même ? (1) ». Celui qui ne comprend pas que parmi toutes les créatures, c'est lui qui a le devoir de tirer le meilleur parti possible de ses essais d'amélioration, celui-là ne sera jamais un homme complet.

4.— Ordre du temps.

Quelqu'un voudra peut-être éviter ce désordre ; mais jetant les yeux sur soi, il ne sait pas en trouver le temps opportun. Parmi les éternels soucis qui l'agitent, au sujet d'un avenir qui n'est pas encore en son pouvoir ; parmi les reproches incessants que lui adresse un passé qui ne peut plus revenir, il néglige d'utiliser le présent, le seul temps dont il soit le maître, par lequel il pourrait facilement effacer toutes les taches de ses errements précédents, et travailler à se préparer un avenir meilleur. Et même, lorsqu'il a fini par comprendre que notre attention doit porter sur un présent qui fuit continuellement, il peut arriver qu'il ne sache pas saisir le moment opportun dans ce présent. « Chaque chose a son temps ; il y a le temps de pleurer et le temps de rire, le temps d'acquérir et le temps de perdre (2), le temps du devoir et du plaisir, le temps du service de Dieu et du service du maître, le temps de la prière et du travail. » Les animaux connaissent en tout le temps convenable. Ils savent quand ils doivent partir, quand il leur faut revenir. Ils savent observer l'opportunité du temps qui les invite à se reposer, ou à se lever pour accomplir une tâche nouvelle et pour chanter les louanges du Créateur. Ils savent quand ils sont rassasiés, et on ne pourrait à

(1) Eccli., XIX, 5. — (2) Eccli., III, 1, 4, 6.

aucun prix les déterminer à prendre un surcroît de nourriture dont ils ne sentent pas le besoin. En vérité, l'homme doit rougir de n'être souvent pas capable de trouver l'ordre juste dans toutes ces choses, où la créature sans raison arrive si sûrement au point précis.

Vient ensuite un nouveau péril. Je pourrais l'appeler : « le désordre dans la mesure et dans le poids ». Je veux parler de ceux qui exagèrent la valeur de tout, excepté de ce qui mérite une estime particulière. « Ils savent apprécier les phénomènes du ciel » (1) ; mais ils n'apprennent jamais à connaître les phénomènes de leur propre cœur, ou s'ils le font quelquefois, c'est à la manière de celui « qui se contemple dans un miroir, et qui, après s'être considéré, s'en va et oublie à l'heure même ce qu'il était » (2). Je veux parler de ceux « qui nettoient le dehors de la coupe et du plat, et qui intérieurement négligent ce qu'il y a de plus important, la justice, la miséricorde et la foi » (3), de ceux qui placent la propreté des vêtements au-dessus de la pureté de l'âme, de ceux qui ne peuvent jamais rentrer en eux-mêmes, par suite de soucis continuels au sujet de choses temporelles, d'affaires ou de soucis de famille. Toutes ces choses, il est vrai, font partie du devoir, les unes comme les autres ; mais là où l'une est à sa place, une autre ne doit point la supplanter. 5. — Ordre de la valeur.

Comme importance, on devrait placer tout à fait au premier rang celle qui sert à apprécier la valeur de tout ce qui est temporel. Car de même que le corps a moins d'importance que l'âme, de même, ce qui est éternel est la mesure de ce qui passe. Ceci ne peut être pris en considération, selon la disposition voulue par l'ordre, que dans la proportion où c'est utile pour atteindre ce qui ne passe pas. C'est assurément une chose nécessaire que d'avoir de l'ordre dans la tenue d'une maison et dans la tenue des livres ; mais il n'y a pas de doute que

(1) Matth., XVI, 4. — (2) Jac., I, 23, 24. — (3) Matth., XXIII, 25, 23.

tout cela soit primé par le devoir de tenir un compte exact dans notre intérieur. Ce n'est pas un tort que chacun s'inquiète comment va le monde ; mais il est plus important qu'il sache où en sont ses enfants, ses domestiques et ceux qui font partie de sa maison. Il est beau de voir l'élégance dans les habits et la bonne disposition du ménage ; mais il est plus nécessaire et plus beau d'éviter toute faute personnelle et de faire tous ses efforts pour orner son âme de toutes les vertus. En tout cela l'intelligence de l'ordre a une vaste carrière.

6. — Ordre de la situation.

Nous arrivons immédiatement à un nouveau désordre qui est très proche parent du précédent. C'est le désordre relatif à la situation. On trouve des familles dans lesquelles chaque membre, considéré en lui seul, mérite tout estime. Seulement, il ne faudrait jamais le voir comme la partie d'un tout qu'il doit former. Le mari est un citoyen fidèle au devoir ; il ne trouve aucun effort trop difficile, quand il s'agit de sa profession ; seulement, il ne sait pas avoir l'œil sur sa maison. La femme, excellente ménagère, mère tendre, a la seule faiblesse de ne pas savoir se conduire vis-à-vis de son époux pour être traitée par lui comme un vase plus faible, auquel est dû tout honneur et tout égard (1), vis-à-vis de l'enfant comme ayant droit à ce que sa volonté passe la première, et non celle de sa fille. Si tous deux apprenaient à rectifier ce défaut d'ordre, tous deux seraient des personnes complètes.

Inutile de faire remarquer davantage, que, si les enfants ne mettent pas l'obéissance au-dessus de tout, que s'ils obéissent non point par sentiment du devoir, mais par pure fantaisie, et par volonté propre, à celui de leurs parents qui leur plait, et dans les choses pour lesquelles ils ressentent une inclination particulière, bien loin de mériter la louange d'hommes complets, ils ne méritent pas même d'être appelés de braves gens, parce qu'ils manquent à l'une de leurs premières obli-

(1) I Petr., III, 7.

gations. Ce ne serait plus du désordre, mais tout simplement une choquante violation du devoir.

Le commandement de l'ordre exige aussi que celui qui est obligé à l'obéissance se soumette sans réplique, que celui qui est dans la situation de commander, ne se laisse pas enlever l'autorité des mains, que celui qui a le devoir de diriger, ouvre un œil vigilant sur telle ou telle chose dont il a la responsabilité, et n'en confie point la garde à des mains étrangères.

Pour qui connaît le monde, il est indiscutable que, sous ces différents aspects, il y a plus d'un désordre à rectifier.

7. — Ordre des moyens et de la fin.

Mais parmi toutes les perturbations de l'ordre, la plus fréquente et aussi très souvent la plus difficile à guérir, est la confusion des moyens et de la fin. La médecine ayant pour but de procurer la santé, il est évident que c'est une absurdité lorsque quelqu'un fait ici du moyen la fin, et ne peut passer un jour sans médecin et sans médecine. La plupart des hommes sont d'accord sur ce point, au moins dans le cas où ce désordre est poussé à un degré tel, que la fin dernière, le rétablissement des forces affaiblies, n'est pas atteinte. Or, dans la vie ordinaire, combien de personnes agissent exactement de la même façon et subissent les mêmes dommages? On doit, ainsi l'exige l'ordre, sacrifier un peu de son temps, afin de pouvoir mieux employer les instants qui viennent ensuite; on doit laisser un peu de repos à ses forces afin de les fortifier pour un nouveau travail, car le repos ou une récréation modérée doivent être considérés comme une médecine. C'est évidemment renverser les justes propositions que de laisser reposer les forces, jusqu'à ce qu'elles se détendent, de dissiper en bagatelles un temps précieux et de permettre à la récréation, dont la fin est d'allumer un nouveau zèle, de tuer tout plaisir pour le travail. Dans ces différents cas, il est souvent difficile de reconnaître le désordre, à plus forte raison de le faire cesser.

Que de fois des travers semblables se produisent dans le boire et le manger, dans les visites et dans les entretiens, dans les jeux et dans les sociétés, dans les lectures et dans les promenades, dans les richesses et dans les dépenses, dans les vêtements, dans la parure et dans la tenue de la maison ! Si ces moyens qui doivent être subordonnés à une fin raisonnable n'y sont pas ; si les moyens cessent d'être subordonnés à la fin, et deviennent eux-mêmes fins ; s'ils deviennent même un obstacle à la fin propre, et la détruisent complètement, c'est alors que le désordre est complet. Mais combien d'hommes négligent de se mettre en garde contre ce défaut capital ! Pourrait-on jamais s'imaginer qu'une chose avec laquelle ils importunent tout le monde, ou donnent du scandale, soit précisement leur inclination favorite, et qu'ils prétendent encore être dans leur droit en disant que : « l'homme peut bien avoir une passion ! ».

8. — C'est par l'ordre que la vertu acquiert son mérite, son amabilité, sa beauté.

Chez le plus grand nombre, le mérite et la valeur de la vie humaine sont amoindris, ou sinon quelques défectuosités peu considérables apparaissent dans une de leurs vertus. Cela tient à diverses causes. Tantôt ce sont des fautes proprement dites, qu'on excuse aussi facilement chez soi qu'on les déplore amèrement chez les autres ; tantôt ce sont de prétendus caprices qui en réalité ne sont souvent que des imperfections, mais qui sont toujours des désordres par quelques côtés. Là où l'ordre est troublé, là manque le charme attrayant du beau (1), là paraît une impression de dégoût. Car la nature de l'homme est ainsi faite, que le bien lui plaît si ce bien se présente à elle sous les apparences du beau. L'homme a pour le beau une inclination spéciale, indestructible.

Souvent il lui arrive de prendre le mal pour le bien, uniquement à cause du beau. Beaucoup de personnes ne liraient ni un mauvais livre, ni une poésie peu délicate, s'ils n'étaient revêtus d'une forme séduisante. Dans nos

(1) Aristot., *Met.*, 12, 3, 11

galeries, des milliers de visiteurs se détourneraient avec indignation de ces tableaux et de ces statues qui portent la mort, si un art corrompu n'avait eu l'idée d'envelopper ces meurtriers de l'innocence imprudente du voile trompeur de la beauté. Malheureusement, ceux qui servent la vérité et la vertu, par la plume ou le pinceau, n'apprécient pas toujours cette force irrésistible que possède le beau. Or, pouvons-nous croire que si le bien et le vrai était présentés aux hommes sous une enveloppe aussi belle que le mal et le mensonge le sónt très souvent, il n'y aurait pas des milliers de personnes qui préféraient la vie à la mort? Mais par contre, l'homme qui juge trop facilement d'après l'apparence extérieure rejette souvent la laideur plus que le péché. Il le fait surtout si le mal corrompt son regard par une beauté hypocrite.

Il ne faut donc pas s'étonner que le monde ne lise pas des livres bons et sérieux, qui d'ailleurs sont peu conformes à ses goûts, et leur préfère des écrits pernicieux dans lesquels le charme intérieur du mal est rehaussé par une forme agréable. D'où la grande nécessité que la vertu sans tache s'unisse à l'ordre vrai. Ce n'est pas en vain que l'esprit de Dieu nous inculque ces paroles : « Faites d'une manière juste ce qui est juste » (1). L'apôtre lui aussi l'a bien compris, et c'est pourquoi il nous exhorte en ces termes : « Que tout se fasse avec bienséance et avec ordre » (2). La vertu fait difficilement de grandes conquêtes, lorsqu'elle se présente sous des formes rudes, dans une nature grossière ou au milieu du désordre. Il en est de même, lorsqu'elle porte le trouble dans la famille, dans la société, et dans la vie privée. Quand, au contraire, elle a l'ordre pour parure, et qu'elle le répand autour d'elle, elle est toujours victorieuse, car la beauté s'empare de l'âme avec une force douce, mais irrésistible.

(1) Deut., XVI, 20. — (2) I Cor., XIV, 40.

Chacun se laisse prendre volontiers à l'amabilité de la paix, de la pureté, de la simplicité, de la justice et de la modération. Si la froide intelligence peut se soustraire au charme que ressent la volonté, elle perdra le dernier prétexte au blâme et aux subterfuges, là où l'ordre et l'harmonie complètent le tout.

9. — Ordre de la charité, du zèle, de la vie morale.

Notre puissance, à tous tant que nous sommes, n'est pas universelle : nous ne pouvons pas tout faire, et une chose qui convient à l'un peut ne pas convenir à un autre. Quelqu'un peut être animé de la meilleure volonté ; mais s'il ne sait pas discerner ce qui lui convient, ce qui convient aux autres, il sera une pierre de scandale. Vouloir toujours exécuter la même chose, traiter tout le monde de la même manière, attribuer à tous la même chose, c'est du véritable fanatisme stoïcien, dont l'effet dernier et nécessaire est de vous donner de la répugnance. En fait, cette violation de l'ordre aurait souvent pour résultat la violation de la vertu elle-même. Vouloir agir en homme, pour un enfant ; ne mettre aucune différence entre des natures irritables, froides, ou faciles à exciter ; ne pas témoigner à la compagne de sa vie, à l'enfant de son sein, un amour plus tendre que celui qu'on témoigne au reste des hommes, c'est ce qui s'appelerait blesser l'ordre aussi bien que la vertu. La vertu demande qu'on donne à chacun ce qui lui convient, car la vertu comme la justice est ordre (1), et l'ordre n'est pas autre chose que l'application de la justice, comme au contraire, le péché est la pertubation de l'ordre (2).

C'est pourquoi, le Christianisme nous enseigne avant tout à pratiquer la vertu selon l'ordre voulu par la charité (3). Plus quelqu'un nous est proche par les liens du sang, par la reconnaissance que nous lui devons, plus il nous est cher à d'autres égards, plus aussi il a droit à notre affection et à la manifestation de cette affection.

(1) Augustin., *Civ. Dei*, 15, 22. — (2) August., *s.*, 21, 3.
(3) Thomas, 2, 2, q. 26 ; q. 31, a. 2, 3 ; q. 32, a. 9.

Si quelqu'un nous touche de plus près par une situation sociale semblable à la nôtre, par l'alliance qui fonde une même patrie, il mérite un attachement plus grand que celui qui est notre égal au seul titre d'homme. Plus la nécessité dans laquelle quelqu'un se trouve est pressante, plus aussi est grand le devoir de nous hâter d'aller à son secours. Malheureusement, il arrive trop souvent qu'on est choqué par l'expression de ce sentiment qui, en dehors de la maison, devant des étrangers, est l'amabilité et l'obséquiosité même, mais qui se montre sous un jour tout autre dans le cercle de la propre famille et particulièrement en face des subordonnés. Or, ce n'est point là ce qu'on appelle la vraie vertu, ou la vertu chrétienne. Celle-ci aime tous les hommes sans exception, car, comme hommes et comme chrétiens, nous sommes tous semblables. Mais lorsqu'à ce motif d'aimer, qui est général et qui a pour tous la même importance, s'ajoute encore un autre appel à notre cœur, la véritable vertu ne méconnait pas ce que l'équité et la justice, c'est-à-dire l'ordre réclame d'elle. Sans ordre, la charité devient une coterie, une condescendance punissable, une passion aveugle, funeste pour ceux qui ne suivent que leurs inclinations sensibles, un passe-droit blessant pour les autres, une sensiblerie maladive que des hommes indignes savent parfaitement exploiter. Une charité saine, mesurée, unie à la circonspection et à la domination de soi-même, capable de sacrifier inclinations et égards sensibles, lorsque notre avantage y est engagé et que la voix de la raison et du devoir le commandent, une charité qui nous donne la force de manifester non seulement notre inclination par la tendresse, mais aussi par la sévérité et la dignité quand c'est nécessaire, ne peut jamais exister sans ordre.

De même que la charité, le zèle lui aussi doit être lié avec l'ordre. Un zèle sans ordre est aussi peu aimable qu'il est dévorant. Plus le zèle est grand, plus il a besoin d'ordre. Rien ne perd plus facilement force et cou-

rage qu'un enthousiasme aveugle et sans mesure. Rien ne blesse plus qu'une impétuosité sans frein, alors même qu'elle est au service du bien. Vouloir faire naître l'enthousiasme pour le bien et pour le beau par de brusques saccades, c'est semer avant que les mauvaises herbes soient extirpées, c'est vouloir récolter les fruits, soit en nous, soit chez les autres, avant d'avoir donné au faible arbrisseau le temps de croître ; c'est peine inutile ; c'est gâter le bien qu'on pouvait espérer réaliser. Longue est la route qui conduit aux sommets de la perfection morale. Elle doit être gravie pas à pas, échelon par échelon. Chaque tentative de précipitation se fait payer par une fatigue prématurée et par une chute profonde. « C'est par la constance seulement que nous acquerrons une complète domination sur nos âmes (1) ». Mais la conduite que nous devons garder envers nous-mêmes, nous devons aussi la tenir envers les autres, afin que la mèche qui fume encore se rallume au lieu de s'éteindre, afin que le bien se perfectionne peu à peu, mais qu'il ne soit pas écrasé dans sa faiblesse par une précipitation hâtive et des exigences intolérables.

Une maison construite à la hâte ne sera certainement pas une œuvre parfaite, même si elle a suffisamment de solidité pour braver le vent et la tempête. Il faut tout d'abord en consolider les bases, puis ensuite commencer l'édifice. Et ce n'est que lorsque l'achèvement est complet, qu'on peut songer à faire les travaux accessoires et les décorations. C'est aussi sur ce modèle qu'on doit exécuter l'édifice de la perfection morale. La pierre fondamentale de celui-ci, se trouve dans le cœur. Celui qui prétend atteindre son but par des pratiques extérieures est semblable à celui qui construit sa maison sur le sable : la première tempête la renverse.

C'est encore un signe d'un caractère qui manque d'ordre, que de ne prendre aucun souci de l'ordre dans

(1) Luc., XXI, 19.

les choses extérieures. C'est une inspiration de la médiocrité que de mépriser l'extérieur et de le considérer comme inutile. Pour être naturel, et pour être à la hauteur de toutes les circonstances, cet ordre dans notre conduite extérieure doit être un écoulement de l'ordre intérieur. C'est pourquoi, la juste proportion des choses demande que l'édifice de la vie morale commence dans le cœur, et que de là il se continue à l'extérieur. Le royaume de Dieu est en nous. Les passions doivent d'abord être soumises à la volonté, la volonté à la raison, la raison à Dieu. Alors l'homme extérieur se rendra sans contrainte au commandement de l'intérieur pacifié ; alors les formes extérieures deviendront naturellement captivantes et durables. Autrement elles n'ont aucune racine dans notre nature, et sont plutôt choquantes, parce qu'on s'aperçoit bientôt qu'elles sont le fruit d'une invention artificielle ; que c'est la contrainte qui les a réunies à l'extérieur, et qu'elles n'ont point poussé spontanément dans ce que l'âme a de plus intime. C'est pourquoi personne n'atteindra jamais la perfection, qui n'a pas appris la science d'un juste discernement et que ne sait pas donner aux choses de peu de valeur et aux choses importantes, à ce qui est essentiel et à ce qui est accessoire, à ce qui est bas et à ce qui est noble, à ce qui est du temps et à ce qui est de l'éternité, la place qui leur est assignée par l'ordre raisonnable.

10.— Sans ordre point de vertu.

Partout et toujours, la raison et le naturel doivent conserver leurs droits. Il est possible qu'une bonne œuvre, considérée en elle-même, soit quelque chose d'excellent ; mais il peut se faire aussi qu'elle soit condamnable vu les circonstances dans lesquelles elle est faite, et quand elle ne répond pas aux exigences de l'ordre. Faire l'aumône est certes une bonne action. Mais si quelqu'un donne à pleines mains, à chaque nécessiteux qui se présente, ou toutes les fois qu'il s'agit d'œuvres de charité, et qu'il ne paie pas ses créanciers, ou néglige l'occasion de réparer un dommage qu'il a commis, l'ac-

tion qu'il fait, ne peut être approuvée, quoiqu'elle soit digne de louange en elle-même. Elle est plutôt blâmable ; car l'ordre demande que les devoirs de justice précédent les devoirs de charité.

Si un savant s'acquiert par ses écrits la gloire de passer pour un écrivain de mérite, et qu'il veuille pour cela négliger ses conférences ; si un officier civil passait son temps à vouloir éclairer le peuple, pour augmenter les progrès de l'agriculture, et ne se laissait pas aborder par ceux qui viennent réclamer justice auprès de lui ; s'il les faisait attendre indéfiniment, il est certain que sa conduite serait loin d'être louable. Car l'ordre réclame que les services volontaires et les fantaisies passent après l'accomplissement de ce qui est commandé. « Il n'est pas de soldat, qui s'embarrasse dans les affaires de la vie, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé » (1).

Il peut être très bon en soi, et même nécessaire qu'une femme, à laquelle Dieu a départi les biens de ce monde, s'adjoigne à une société instituée publiquement pour le soulagement des nécessiteux, ou qu'un homme favorisé des mêmes dons se tourne du côté des affaires de la vie civile et sociale. Mais tout cela ne doit venir qu'en seconde ligne. Le premier rang appartient toujours aux fonctions propres et aux devoirs qui en découlent. C'est seulement lorsqu'on a suffi à ces obligations, qu'on peut penser sans injustice à s'occuper de choses étrangères. Quand les devoirs d'état, quand les obligations de famille sont remplis, quand il n'y a plus de lacune dans les devoirs réciproques des époux, quand le véritable bien des enfants et la conduite des subordonnés sont en sécurité, c'est alors seulement qu'on doit désirer consacrer son activité à des œuvres de bienfaisance et d'utilité publique, à condition toutefois qu'elles n'absorbent pas toute l'attention. Car nous devons toujours être prêts à sacrifier l'œuvre la plus noble, quand même elle aurait

(1) II, Tim., II, 4.

toute notre prédilection, aussitôt que nous voyons qu'elle commence à être un obstacle à la fidélité envers nos devoirs les plus importants.

Tout ceci dépend de l'ordre beaucoup plus que bien des hommes ne le comprennent. Pourquoi y en a-t-il tant qui n'arrivent jamais au bien-être, alors qu'ils possèdent plus que beaucoup d'autres les moyens d'y parvenir, et s'imposent des efforts plus grands? Pourquoi dans beaucoup de maisons d'éducation ne fait-on pour ainsi dire aucun progrès, quand on y trouve tant de bonnes volontés ? Comment se fait-il que quelqu'un travaille souvent très longtemps avec la ferme résolution de régler sa vie, et que chez lui, tout demeure dans le même état qu'auparavant ? Ce n'est pourtant ni l'application, ni la volonté, ni les efforts, ni la persévérance qui lui font défaut ! Cependant tout cela s'explique facilement. Il lui manque une chose sans laquelle toutes les autres restent fatalement sans résultat ; il lui manque l'ordre. Il n'a point d'ordre ni dans les dépenses, ni dans les recettes, ni dans le travail ni dans les récréations, ni dans la manière de commander ni dans celle d'obéir. Les parents donnent leurs ordres selon le caprice du moment, et n'en pressent point l'exécution. Les enfants obéissent à qui ils veulent, quand ils veulent, et ne sont jamais réprimandés. On a recours tantôt à ceci, tantôt à cela. Aujourd'hui, on lit ce conseil dans une revue, demain on entend cette proposition de la part d'un ami ; puis on voit telle chose mise en pratique chez un parent, et au quatrième jour une idée nouvelle traverse soudain l'esprit. Or, on ne se rend pas compte d'où cela provient; on songe aux moyens de l'appliquer, sans en chercher plus long, et on l'abandonne le lendemain matin pour quelque autre nouveauté.

11. — Sans ordre point de succès.

Le même phénomène se produit dans les choses de l'esprit. On cherche le succès dans les moyens qui flattent le plus la curiosité, l'amour propre et l'orgueil. On fait sa lecture de n'importe quel livre, pourvu qu'il plaise,

on demande partout des conseils, on se met en quête de nouveaux guides, de nouvelles pratiques, on commence toutes les semaines une autre espèce de vie intérieure. Ces essais qui manquent de plan, ces éternels changements qui ne permettent pas au premier moyen employé de porter des fruits, cette succession de choses qui n'ont aucun rapport les unes avec les autres, sont la raison pour laquelle tant de nobles efforts échouent d'une manière si déplorable. Et pourtant, dans des milliers de cas, cela dépend beaucoup moins de ce que nous faisons, que de l'exécution d'une entreprise commencée, poussée jusqu'au bout avec un courage infatigable.

Telles sont nos actions, abstraction faite du petit résultat qu'elles nous donnent. Il en est d'elles comme de la plupart de nos œuvres musicales : le détail est bon, même ravissant, et cependant l'impression d'ensemble est défectueuse, car il manque l'unité de l'ordre.

C'est aussi ce que nous constatons partout dans le monde. Nous y voyons des hommes excellents et des intentions parfaites, des bonnes volontés qui se manifestent partout, et des tentatives pour la plupart bien intentionnées ; il n'y a qu'une chose qui fasse défaut, c'est l'ordre. C'est pourquoi on ne trouve nulle part quelque chose de complet ; point de vertu complète, point d'éducation complète, point d'intérieur de famille complet, point de vie complète, bref, point d'homme complet.

12. — La beauté et la puissance ne consistent pas dans l'effet produit par le faste et par le nombre, mais dans l'effet produit par l'ordre.

Ce n'est point l'éclat qui constitue la beauté. Des monceaux d'or auxquels aucune idée n'a présidé, des marbres précieux travaillés sans plan bien arrêté, ne sont que des prodigalités odieuses, tandis qu'avec des matériaux informes l'ordre crée des œuvres d'art magnifiques.

Ce n'est pas non plus dans le nombre que se trouve la force. Avec des troupes peu nombreuses, mais bien ordonnées, Miltiade et Alexandre vainquirent sans trop

d'efforts l'immense armée des Perses. C'est l'ordre seul qui donne la beauté ; c'est aussi l'ordre seul qui donne la force. C'est par l'ordre que l'obscurité a remporté la victoire sur la splendeur la plus magnifique ; c'est par l'ordre que la faiblesse triomphe de puissances invincibles en apparence. Il est rare qu'il soit donné à quelqu'un de se mettre en relief par des œuvres de vertu éclatantes ; et le nombre de ceux qui exécutent des actions, devant lesquelles l'humanité tout entière se prosterne dans la poussière, est très restreint. Mais tous peuvent voir le monde à leurs pieds ; et cela, sans se donner beaucoup de peines. Dans une vie parfaite, rehaussée par l'ordre sagement ménagé, l'être le plus faible possède une double résistance : celle de la force et celle de la beauté, à laquelle les hommes décernent volontiers le prix. C'est ainsi qu'il est dit de la pauvre vierge que le grand Roi s'est choisie pour fiancée : « elle est belle comme l'aurore et terrible comme une armée bien ordonnée » (1). C'est ainsi qu'il est dit des Saints et des parfaits tout à la fois : « Ils ont aimé avec ardeur la véritable beauté, et ils ont gouverné leurs maisons en paix. C'est la raison pour laquelle le Seigneur signala par eux sa gloire et sa grande puissance » (2), plus que par tous les miracles.

(1) Cant., VI, 9. — (2) Eccli., XLIV, 6, 2.

VINGT-TROISIÈME CONFÉRENCE.

LES PETITES CHOSES.

1. Y a-t-il de petites choses? Quelle est leur importance? — 2. En matière de perfection, ce ne sont pas les petites choses qui doivent manquer. — 3. Différence entre ce qui est grand et ce qui est petit. — 4. Le mépris des petites choses ouvre la voie au mépris des grandes. — 5. Les petites choses sont importantes à cause des grandes. — 6. Les petites choses sont le rempart de la vertu. — 7. La fidélité aux petites choses est une grande vertu. — 8. La foule des petites choses l'emporte sur la grandeur des actions d'éclat. — 9. La véritable grandeur se trouve-t-elle dans les actions extraordinaires? — 10. Ce qui est petit et ce qui est ordinaire est la base de l'extraordinaire.— 11. Les petits défauts sont inévitables. Ce que la morale chrétienne a de consolant et d'humain. — 12. Le royaume du ciel est semblable à un grain de sénevé.

1.— Y a-t-il de petites choses?

L'expression que: « la nature est non moins digne d'admiration dans les petites choses que dans les grandes », était déjà chère aux anciens. C'est pourquoi, il m'arrive souvent de rougir du peu d'étendue de notre esprit, quand je les compare avec nous. N'est-ce pas véritablement une honte, qu'aujourd'hui, avec tous les moyens que nous possédons pour nous permettre de jouir d'un monde dont la nouveauté est inépuisable, on nous jette toujours à la face la formule, passée de mode à force d'être répétée: « Dieu ne peut entrer dans tous ces petits détails? » Qu'est-ce donc qui mérite le nom de grand et de petit aux yeux de Dieu? Est-ce que devant lui, le coursier est plus grand que le passereau, lui qui plane tellement au-dessus des grandeurs humaines, qu'il ne met aucune différence entre le palais d'or de Néron et la hutte du mendiant? Est-ce que le crâne de l'hippopotame est plus grand que la tête de l'homme, uniquement parce que cet animal est plus massif? Voulons-nous dire que Dieu mesure les choses comme nous les mesurons nous-mêmes? Si Dieu les juge d'après sa pro-

pre grandeur, toutes les différences s'évanouissent, parce qu'alors ce n'est pas une question de degrés dans le grand et dans le petit. Devant lui, l'Infini, tout est imperceptible et même néant. Mais il leur applique la mesure de sa force créatrice, la mesure de la sagesse et de l'amour qu'il a manifestés en elles. Alors pour lui, le ver de terre et la cigale sont des objets de la plus grande valeur. Son art comme Créateur, sa Providence aimante, sont grands dans les grandes choses, et tout aussi grands dans les petites. Ce n'est point l'étendue de ses œuvres qu'il veut voir exprimée dans les créatures, mais sa sagesse et sa bonté. En elles se trouve le seul moyen véritablement sûr (1) pour les juger, aussi bien pour Dieu que pour nous. Pour nous, le seul moyen de porter un jugement juste, c'est de conformer nos pensées aux pensées de Celui qui est la source de toute sagesse et la mesure de toute mesure.

De ces idées si étroites dépend le peu d'estime affiché par un grand nombre d'hommes à l'endroit des prétendues petites choses. On ne peut cependant rester toujours un enfant que la nourrice conduit par la main!... Si on tremblait devant un regard ou devant une petite parole, autant vaudrait dire qu'on a renoncé à toute liberté et à toute indépendance!... Et puis, la belle avance si telle ou telle vétille donnait à un juge pointilleux l'occasion d'exercer sa critique et de faire ses observations!... Pourvu que la volonté soit bonne, et que les choses principales soient en ordre, il ne faut pas considérer quelqu'un comme mauvais, parce qu'il donne dans des choses accessoires insignifiantes la preuve qu'il est encore un homme!...

2.—En matière de perfection, ce ne sont pas les petites choses qui doivent manquer.

Quelle chose curieuse! Les hommes ne veulent se souvenir qu'ils sont hommes que lorsqu'il s'agit d'excuser leurs faiblesses. Si on leur parle de leur pouvoir et de leurs obligations, ils ne veulent rien écouter. Mais aussitôt qu'il s'agit de leurs faiblesses, des difficultés

(1) Augustin, *Civ. Dei*, 11, 22.

qu'ils rencontrent, ils sont intarissables. Comme si la nature humaine n'était qu'une machine à péchés ! Que nous a donc fait cette nature, pour que nous lui imputions toutes nos fautes ? Pourquoi ne pas chercher à se rendre compte de la puissance pour le bien qui se trouve toujours dans l'homme, malgré toutes ses chutes et malgré sa fragilité naturelle ? Alors, il en advient que lorsqu'on prononce le nom sacré d'homme, tout le monde pense immédiatement à un être, qui infidèle à son Dieu, oublieux de la puissance qu'il possède et de sa destinée, n'est capable que d'une chose : s'abandonner aux bas penchants de la chair. Pour nous, fidèles à la doctrine de Celui qui nous a parlé de la faiblesse de la chair, mais qui nous a dépeint l'esprit comme étant tout disposé au bien, nous avons de l'homme une idée beaucoup plus élevée. Cependant laissons cette question de côté pour le moment.

Il ne s'agit pas ici de faire passer quelqu'un pour mauvais. Celui qui nous a suivi jusqu'à présent, et qui est convaincu que l'homme, abstraction faite de toute vocation et de toute aptitude à l'état surnaturel, est capable, malgré toutes ses faiblesses, de se guider sur un terrain purement naturel d'après la lumière de ses inspirations intérieures ; celui qui pénétré de cette conviction a mis résolûment sa volonté au service du bien ; celui qui fuit toutes les médiocrités et lutte avec énergie et avec ordre pour l'acquisition de la vertu ; pour celui-là, une seule question peut se poser, c'est de savoir s'il veut oui ou non arriverà la perfection humaine, vers laquelle il dirige ses efforts ; car cette fois, il ne peut être question de la perfection propre au Christianisme. Si oui, on ne peut douter un seul instant qu'il doive encore se mettre en garde contre ce qu'on nomme ordinairement les petites choses. Il serait vraiment triste, qu'après tant d'efforts et de sacrifices, qu'après avoir touché du doigt le grand but d'un homme complet, tout vînt échouer contre cet obstacle.

Considérées à ce point de vue, ces petites choses sont souvent beaucoup plus grandes qu'elles pourraient le paraître à un œil superficiel. Pour tout dire en peu de mots, c'est d'elles que dépend l'arrivée au terme de la perfection humaine. Sans aucun doute, la doctrine chrétienne est bien éloignée de cette prétention horrible et contre nature, renouvelée souvent depuis la période stoïcienne et soulevée par les Réformateurs en particulier, à savoir que tous les péchés sont égaux en malice, et qu'aucun d'eux n'est petit de sa nature. Nous, nous savons que conformément à cette doctrine, il y a des péchés qui, de leur nature, se distinguent des petits par la malice qu'ils renferment, de telle sorte que si l'on commettait ces petits péchés des milliers de fois, jamais ils n'atteindraient le degré de malice d'un seul des précédents. Les uns tuent la vie de l'âme, les autres lui impriment seulement une tache hideuse.

3.— Différence entre ce qui est grand et ce qui est petit.

Mais suit-il de là qu'on doive faire peu de cas de ces fautes plus petites, et qu'on doive les considérer comme de petites choses ? Est-ce que la fiancée du roi verrait d'un œil indifférent sa robe nuptiale, les joyaux de sa couronne, dans un état qui ne lui permît pas de se présenter sans rougir devant les yeux de son fiancé, alors même qu'elle n'en serait pas dépouillée ? Des plaisanteries sans but, des pertes de temps non légitimées, un luxe exagéré dans les habits, une prédilection pour les plaisirs de la table, diffèrent sans doute de la perte intentionnelle de l'honneur, du désir et des actions contraires à la morale, du dommage porté au bien d'autrui. Ils s'en distinguent à tel point que les premières fautes, quand même elles seraient commises chaque jour pendant des années entières, ne pourraient jamais égaler la malice d'une seule action de la dernière catégorie (1). Mais qui voudrait n'y pas faire attention sous prétexte qu'elles sont de peu d'importance ? Le mé-

(1) Thomas, 1, 2, q. 73, a. 3.

rite ou le démérite d'une action se calcule d'après sa nature propre. Ce serait un singulier moyen de la justifier que de vouloir montrer qu'il y a des méfaits dont la malice est encore plus considérable. Oui, il y en a beaucoup qui pour excuser une action blâmable ne trouvent que ces seules paroles : « D'autres l'ont bien fait ». Mais loin de les justifier, ceci les rend plus coupables. Comme si l'existence d'une chose plus mauvaise justifiait une faute propre ! Il ne viendra certainement jamais à l'esprit de quelqu'un de négliger un refroidissement ou une coupure, parce que ce sont d'autres maladies que celles-là, qui ont une issue infailliblement mortelle. Mais ceci suffit pour démontrer que tout mal ou toute blessure ne causent point par eux-mêmes le même dommage à notre nature.

4.—Le mépris des petites choses ouvre la voie au mépris des grandes.

Vouloir négliger ces prétendues petites choses à cause de leur peu d'importance pourrait justement donner naissance à un mal sérieux. Il n'y a pas qu'un écroulement, qui puisse chasser l'homme de son habitation. Une fumée intense, une humidité suintant partout, peuvent aussi arriver au même résultat. « Celui qui méprise les petites choses, tombera peu à peu » (1). Ce ne sont pas elles qui lui donneront la mort ; mais le peu de cas qu'il en fait ouvrira la voie à la négligence de plus grandes, et voila ce qui le tuera. Cette légère immodestie dans les regards, ce manque de vigilance sur les pensées, finissent par ouvrir les fenêtres à la perversion. Ces exagérations et ces inventions continuelles dans les récits que l'on fait, ce désir effréné de l'argent, émoussent la délicatesse de l'âme et font disparaître l'horreur qu'on doit avoir pour le mal, à tel point que finalement une attaque subite n'a pas beaucoup de peine à lui frayer un passage. « Une seule étincelle produit le feu qui embrase une forêt tout entière » (2). Cette étincelle est la malignité de la langue. A notre avis, un

(1) Eccli., XIX, 1. — (2) Eccli., XI, 34. Jac., III 5.

petit mot malin est une petite chose, et cependant il renferme souvent « tout un monde d'iniquité » (1). Il en est de même du respect humain, de la mélancolie poussée aux extrêmes, de l'ambition, de l'antipathie, de la jalousie, qui, dans les débuts, ne sont que de petites choses semblables à la boule de neige que le vol d'un oiseau suffit pour détacher du sommet de la montagne, mais qui devient une avalanche, et fait des ravages incalculables jusqu'à ce qu'elle ait disparu au fond des abîmes.

Toutefois, en supposant que ces choses de peu d'importance en apparence ne conduisent pas à des résultats aussi désastreux, le mal qu'elles font, en troublant la pureté du cœur et en dépouillant les bonnes œuvres de leur mérite, est bien suffisant. C'est peu de chose qu'une mouche morte. Mais qu'elle tombe dans quelque parfum, elle a vite fait d'en gâter la bonne odeur (2). Ces petites choses produisent absolument le même effet chez un homme qui est sur le point de toucher à la perfection. C'est pourquoi, saint Chrysostome tient ce langage : « Les petits péchés demandent plus d'attention que les grands eux-mêmes. Ceux-ci nous inspirent déjà de l'horreur par leur propre nature ; mais ceux-là nous laissent indifférents, à tel point que nous n'avons pas toujours le courage de nous mettre sérieusement en garde contre eux. C'est de là que vient tout le mal, car ce n'est pas du premier coup qu'on tombe dans une faute grave. Notre âme possédant, au fond d'elle-même, l'horreur pour le mal et un saint respect pour le bien, il lui est impossible de se dépouiller soudain de cette horreur et de se porter à tous les vices. C'est uniquement par son insouciance à l'endroit de ce qui n'a pas grande importance, et par sa paresse envers ce qui est petit, qu'elle en vient peu-à-peu à tomber au fond de l'abîme » (3).

Cependant, dira-t-on, cette manière de concevoir les choses est essentiellement différente du sentiment de

5. — Les petites choses sont importantes à cause des grandes.

(1) Jac., III, 6.
(2) Eccli., X, 1. (3) Chrysost., *Hom.*, 86 (al. 87), 3, *in Matth.*,

ceux qui sont blâmés dans l'Evangile, parce qu'ils considéraient les petites choses comme étant égales et même supérieures aux grandes, parce qu'ils décimaient la menthe et le cumin, et ne s'inquiétaient pas de ce que la loi avait de plus important (1). Oui, et il en est de même pour celui qui est plus confus d'avoir commis des infractions aux règles de la bonne société, qui se montre plus inconsolable d'avoir maladroitement marché sur un habit ou sur un pied, que de s'être rendu coupable d'une faute contre la charité, ou d'avoir fait preuve, dans un moment de faiblesse, de dureté et de manque de mansuétude à l'endroit de ses serviteurs. Celui-là apporte assurément une très grande attention aux petites choses, mais sa manière de voir est défectueuse. C'est le même travers d'esprit, quand une maîtresse de maison se laisse aller à la mauvaise humeur contre ses subordonnées, pour une petite faute contre la propreté, et qu'elle les laisse courir les grandes routes, où elles perdront certainement la pureté du cœur. C'est le même contre-sens, quand une mère voit entre les mains de ses enfants un ouvrage empoisonné, orné de gravures pernicieuses, et qu'elle les blâme seulement d'en tourner les pages avec des mains malpropres, ou qu'elle leur reproche les rires bruyants qu'excitent chez eux les plaisanteries du texte, uniquement parce qu'ils attirent l'attention de tout le monde. C'est la même erreur, quand une jeune personne ne peut pardonner à quelqu'un d'avoir manqué d'égards à son endroit, et qu'elle se soucie très peu d'être poursuivie d'attentions qui devraient lui faire prendre la fuite en rougissant.

Assurément, ce n'est point là que se trouve la manière vraie et raisonnable de comprendre les petites choses. Nous osons dire qu'il faut les redouter plus que les grands péchés. Mais ceci n'a de sens juste que dans la bouche de celui qui considère la pureté du cœur

(1) Matth., XXIII, 23.

comme le plus grand des trésors. Il est à croire, que la corruption n'envahit pas soudainement une âme vigilante, et n'y pénètre pas d'un seul coup dans toute sa laideur. Si cette âme veut demeurer pour toujours en sécurité contre le mal, il lui faut s'opposer énergiquement aux efforts que celui-ci fait pour s'en rendre maître, en se faisant précéder de précurseurs petits et par conséquent peu remarqués.

Nous devons encore nous mettre en garde contre les petites choses, plus que contre les grandes fautes, non parce que nous considérons les premières comme aussi importantes que les secondes, mais parce que ce ne sont pas ordinairement les grandes fautes, comme telles, qui nous subjuguent et nous terrassent. Les petites nous font plus facilement illusion, nous fatiguent par leur fréquence, et de cette manière pénètrent plus facilement chez nous.

Si nous attribuons une grande importance à la pratique du bien, même dans les petites choses, ce n'est pas dans la pensée de nous décharger de l'obligation que les grandes font peser sur nous. Mais quand même nous sommes décidés à ne rien omettre de ce qui est petit, notre raison nous dit également que si nous donnons de l'importance aux choses insignifiantes, nous devons encore en donner davantage à celles qui sont plus grandes. « Celui qui est fidèle dans les petites choses, l'est aussi dans les grandes » (1).

6. — Les petites choses sont le rempart de la vertu.

Quiconque rejette ces petites choses comme un fardeau importun dont il n'a que faire, ne sait pas ce qu'il sacrifie. Ces petites choses sont comme un rempart qui rend la forteresse de notre cœur inaccessible à l'ennemi. Le mur qui fortifie l'âme est l'inébranlable volonté de demeurer toujours fidèle au bien, et cela dans toutes les circonstances et au prix de tous les sacrifices. Mais en avant de ce mur, bien loin, la fidélité aux petites

(1) Luc., XVI, 10.

choses construit un nombre incalculable de petits ouvrages avancés. Tant que ceux-ci seront gardés, c'est à peine si l'ennemi pourra livrer une seule attaque à la volonté ; à plus forte raison il ne pourra la démolir. Il y a des gens qui se feraient un scrupule de parler de leurs défauts, par crainte que quelqu'un en prît occasion pour louer leurs qualités. D'autres n'amèneraient pas la conversation sur les bonnes qualités de quelqu'un pour ne pas l'attirer sur ses faiblesses. Qu'on donne si l'on veut à cette conduite le nom de timidité exagérée, on avouera néanmoins que ceux qui agissent ainsi sont certainement en sécurité contre le danger de se rendre coupables du péché de vanité ou de médisance. Notre temps n'est que trop disposé à se moquer de la rougeur pudique, de la timidité chaste, du silence modeste et de la solitude de la jeune fille. Il traite tout cela de faiblesse et de gaucherie passée de mode. Mais quand je vois une jeune fille qui ne porte plus le voile gracieux de la chasteté, une jeune fille dont les joues ont perdu les roses de la pudeur, il me semble voir une ville qui n'a plus de fortifications, qui de tous côtés offre une porte ouverte à l'envahisseur, ou qui mieux encore provoque au pillage les premiers venus. Il est vrai que cette timidité, cette pudeur, ne sont pas à proprement parler des vertus (1), et que leur absence ne constitue pas de péché. Mais, ce qui est incontestable aussi, c'est que ce trésor, quand il repose sur la vérité, (car s'il était le fruit de l'hypocrisie, il serait un serpent des plus dangereux), est un rempart qui rend inaccessible l'inestimable bien de l'innocence, une fois qu'elle s'est retranchée derrière lui (2). Selon la belle expression de Wolfram d'Eschenbach, la pudeur est « un château fort dans le-

(1) Thomas, S. *theol.*, 2, 2, q. 144, a. 1.

(2) Thomas, 2, 2, q. 144, a. 1, ad 3 ; a. 4, ad 4. Bernard, *In cant.*, s. 86, 1, 2. Rainer. a. Pisis, *Pantheologia v. verecundia*, c. 4. (Lugduni, 1655, III, 718). Drexelius, *Opusc.*, 13 ; *rosa virtut.*, 2, 12. (Opp. Francof., 1680, I, 1333 sq.).

quel sont réunies toutes les bonnes mœurs (1) ». Tant qu'il demeure debout, c'est à peine si la sainte vertu peut subir un sérieux assaut. Nos ancêtres le savaient bien aussi, que la chasteté et la modestie ne consistent pas dans un déguisement extérieur. C'est pourquoi ils employaient volontiers cette sage expression : « La pudeur est dans les yeux (2) », et disaient :

« La femme qui veut jeter les yeux
« Tantôt sur soi, tantôt sur la vallée profonde,
« Et qui souvent sourit silencieuse,
« Ne bâtit pas un édifice à la chasteté,
« Dans de telles dispositions d'esprit.
« Je crains que l'occasion se présentant,
« Elle ne fasse mauvais usage de sa liberté (3) ».

7. — La fidélité aux petites choses est une grande vertu.

Mais allons plus loin. Nous devons déjà reconnaître une grand vertu dans l'attention qu'on donne aux petites choses. Quelle est donc la raison pour laquelle, tant de personnes se laissent aller si difficilement jusqu'à les estimer, et ont au contraire une tendance si accentuée à les mépriser? Si le monde les remarquait davantage, s'il leur témoignait plus d'honneur, leur pratique serait aussi plus attrayante. Oui, la fidélité aux petites choses plaît généralement, mais néanmoins, il est rare qu'elle attire l'attention. Cet homme-là se connaît bien peu, qui n'a pas remarqué combien en définitive il pense plus ou moins à lui dans toutes ses actions, alors même qu'il ne le fait pas expressément, ouvertement, et qu'il ne veut même pas se l'avouer à lui-même.

C'est chez nous une tendance naturelle, que d'aimer à nous enorgueillir de nos bonnes actions devant le monde, et à nous prévaloir de ce que nous faisons. Or, l'attention à donner aux petites choses se trouve soumise à l'influence de cette pernicieuse tendance. Plus l'espoir que nous avons de récolter louanges et remercîments est peu fondé, plus nous pensons être méconnus, plus

(1) *Parcival*, 3, 5. (Bartsch, 1, 65).
(2) Sailer, *Weisheit auf der Gasse*. (G. W. Gratz, 1819, XX, I, 85).
(3) *Die Winsbekin*, 8, 4 sq.

aussi nos actions sont dépouillées d'égoïsme et d'intérêt.

Une dame de qualité sera certainement blâmée, si elle se montre parcimonieuse de visites, et si elle se soustrait complètement aux distractions ordinaires. On la traitera d'orgueilleuse, de sauvage ; on dira qu'elle manque de savoir-vivre. Que le temps lui fasse défaut parce qu'elle ne veut pas remettre entre des mains étrangères le soin de son trésor le plus cher, de ses enfants, et parce qu'elle met tout son honneur à être ce qu'on appelle : la dame de la maison, c'est là une chose qui passera inaperçue aux yeux de beaucoup de personnes ; ou si on la remarque, on la considérera souvent comme un manque de dignité dans sa situation. Et cependant, ces occupations de peu d'apparence, petites même, dont elle se charge, sont quelque chose de beaucoup plus grand, que si elle jouait un rôle célèbre dans la société à la mode. Car ici, la délicatesse de conscience qui rend « propre à toute bonne œuvre (1) », qu'elle soit grande ou petite, estimée ou non, se trouve unie au désintéressement modeste du sentiment qui, après l'accomplissement du devoir, ne s'inquiète pas s'il a mérité la reconnaissance ou s'il restera dans l'oubli.

De plus, il est impossible de nier que cette fidélité aux petites choses n'ait aussi ses difficultés particulières. Les grandes actions portent en elles-mêmes un stimulant ; elles se présentent à de rares intervalles, et nous laissent longtemps dans le repos. Mais les petites choses, plus elles sont ténues, plus elles exigent d'attention de notre part. Leur petitesse même les laisse échapper facilement, et ne récompense pas l'amour propre par le sentiment d'avoir fait quelque chose d'important. Mais ce qui leur manque en grandeur est amplement remplacé par leur nombre. Elles se suivent de si près, qu'elles s'offrent à nous par douzaines à la fois.

(1) II, Timot., II, 21.

Savoir alors ne point s'épuiser en supposant qu'on déploie une activité infatigable, est un phénomène qui mérite d'autant mieux d'être signalé qu'il est plus rare en réalité.

Il est donc tout clair que ce n'est pas un degré ordinaire de perfection, si nous cherchons précisément à accroître celle-ci par la pratique constante d'œuvres qui, chacune en leur particulier, imposent de si grands sacrifices à notre amour-propre. Ce n'est certes pas un petit témoignagne d'amour, que de faire tous nos efforts pour servir en tout, dans les choses insignifiantes comme dans les grandes, la personne ou la cause à laquelle nous avons voué notre cœur ; c'est une preuve que nous nous sommes approprié l'amour dans toute sa délicatesse, si nous ne considérons rien comme petit, dans ce qui est capable de fortifier notre affection pour ce que nous aimons, et d'aviver la flamme de la générosité qui nous porte vers lui. « Il n'est rien de petit pour celui qui craint Dieu » (1) ; et il n'est pas de sacrifice que l'amour ne fasse, « car l'amour est fort comme la mort ; son zèle est inflexible comme l'enfer, et jamais les grandes eaux ne pourront en éteindre la chaleur » (2).

8. — La foule des petites choses l'emporte sur la grandeur des actions d'éclat.

Nous voyons par là de quels grands mérites nous nous privons, quand, sous le coup d'une illusion prétentieuse, nous méprisons les petites choses. Nous restons la moitié de notre vie paresseusement assis, les bras croisés, et nous faisons comme ces enfants qui se disent : « Quand une fois je serai grand, que je serai riche et puissant, petite mère passera d'heureux jours près de moi ». Mais qu'ensuite la mère appelle le rêveur et le fasse sortir de ses plans pour lui donner une commission au moment où il s'y attendait le moins, elle devra user de toute son autorité, et multiplier les menaces pour que ce visage morose lui obéisse, quand même il s'agit d'une pure bagatelle. C'est ainsi que nous bâtis-

(1) Eccli., VII,19. — (2) Cant. Cant., VIII, 6, 7.

sons toujours des châteaux en Espagne. Nous faisons de grandes actions pour Dieu, mais seulement dans notre imagination. Les vraies grandes actions ne viennent jamais ou bien rarement, et pendant ce temps, notre amour-propre ne veut pas s'abaisser aux petites choses, avec lesquelles nous pourrions prouver des milliers de fois chaque jour notre attachement à notre Seigneur. Les hommes sont toujours les mêmes; en voici une preuve dans les paroles d'un illustre poëte du moyen âge :

« J'ai souvent vu l'homme
« Qui prétendait parler franchement.
« Il se laisse volontiers martyriser pour Dieu,
« Et ne veut pas exécuter ses ordres,
« Qui sont cependant si faciles à remplir.
« Comme il se trompe toujours ! (1)

Où se trouve ici le sérieux de la charité ? Où est la vérité de nos protestations ? Si nous aimons Dieu véritablement, est-ce que ces petites choses ne devraient pas être l'objet de soins particuliers de notre part ? Il est certain que le maître voit toute la grandeur de la fidélité que déploie un serviteur, dans l'accomplissement de petites choses qu'il pourrait facilement omettre sans risquer d'être chassé, avec beaucoup plus de satisfaction que l'accomplissement de devoirs qu'il a imposés sous peine d'expulsion.

C'est donc la pensée de notre propre avantage qui doit toujours nous exciter à la ponctualité scrupuleuse dans les petites choses. Dans la vie ordinaire, celui qui veut amasser une belle fortune, ne pense pas autrement que ceci : « Puisque les occasions de faire fortune d'un seul coup se rencontrent si difficilement, je veux du moins ne laisser passer aucune de celles qui m'assureront une petite épargne. Par bonheur, elles sont tellement considérables que si je n'en laisse échapper aucune, il sera facile de remplacer par leur multiplicité ce qui leur manque en grandeur ». De fait, ici comme ailleurs, il est

(1) Thomasin von Zerclaere, *Der Wælsche Gast*, 11689 sq.

toujours vrai que les enfants du monde sont à leur manière plus prudents que les enfants de lumière. Ceux-ci ne devraient pas laisser échapper, par imprudence et insouciance, tant de magnifiques occasions d'augmenter leurs mérites.

Chacun voudrait bien arriver à former un tout, à la perfection ; mais il voudrait y arriver à sa façon. En quoi la plupart des hommes cherchent-ils leur grandeur ? Celui-ci croit arriver à cette grande fin en acquérant la gloire d'un savant illustre ; cet autre, celle d'un médecin couru ; tel pense y arriver par un renom de beauté ; tel autre, par des pratiques de vertu ou des prières choquantes. Mais tous sont d'accord sur ce point, qu'ils veulent surpasser les autres par l'extraordinaire et par tout ce qui sent l'éclat. Cependant, de quelle utilité est-ce pour un homme, que ses contemporains parlent de sa gloire militaire, ou de l'éclat de sa plume, si cet homme ne sait pas se dominer, soit qu'il s'agisse d'attendre quelques minutes pour déjeuner ou pour lire sa gazette, soit que son serviteur ait omis d'enlever une petite tache en brossant son uniforme, soit qu'il ne trouve pas à l'instant même ce qu'il cherche, soit qu'un mets ne soit pas préparé selon son goût ! Il peut être grand général, poète adulé de tout le monde, écrivain de mérite ; mais il ne sera jamais un homme complet. Est-ce la véritable beauté qui est peinte sur un visage que tout le monde admire, quand un pli dans une robe, une petite maladresse de femme de chambre, une aiguille qui n'est pas apportée sur le champ, suffisent pour défigurer ces traits magnifiques, par l'expression de la plus amère impatience ?

9. — La véritable grandeur se trouve-t-elle dans les actions extraordinaires ?

Que de fois, derrière ces qualités extérieures, se cache un caractère qui, semblable à un esclave sans volonté, s'adonne aux passions les plus basses ! Que de fois les brillantes dispositions et les succès sont le vrai moyen de rendre grandes les faiblesses les plus petites ! En tout cas, c'est quelque chose de si considérable, qu'elles ne s'arrêtent même pas devant la grandeur de l'homme.

10. — Ce qui est petit et ordinaire est la base de l'extraordinaire.

Nous ne faisons nulle difficulté d'avouer que parfois, des actions grandioses contribuent à élever l'homme très haut. Vouer sa vie tout entière à la pratique de la charité et du devoir, faire le vœu de rester chaste, sceller de son sang la conviction de sa foi, sont certainement des choses magnifiques qui planent bien au-dessus de la mesure de la perfection ordinaire. Mais qui voudrait espérer faire de telles actions? Il est bien petit, le nombre de ces privilégiés auxquels il est donné d'édifier le monde par des œuvres extraordinaires, et de prouver à l'humanité un dévouement plus que vulgaire. De tels faits se présentent rarement. Mais ce qui sera certainement accordé partout et toujours à nous tous, ce pour quoi l'attente ne sera jamais longue, ce sont ces actions auxquelles nous donnons si peu d'attentions, parce qu'elles reviennent chaque jour; ces actions pour lesquelles nous trouvons tant de sécheresse et si peu d'attrait; ces actions auxquelles une longue habitude a enlevé le charme de la nouveauté, et qui constituent notre valeur personnelle, parce qu'elles sont pour nous les pratiques conformes à notre état.

Personne ne deviendra un homme complet, s'il ne commence d'abord par accomplir parfaitement ce qui est exigé de lui dans cette sphère, selon les différentes circonstances dans lesquelles il se trouve. Qu'elles soient grandes ou petites, les choses que la vocation et l'obéissance réclament de lui, il doit les exécuter jusque dans leurs plus petits détails. De plus, les invitations aux choses extraordinaires se font assez clairement et avec assez d'énergie. Elles emportent les hommes avant qu'ils aient eu le temps de bien les saisir. Pour la plupart d'entre eux, la plus grande difficulté est de trouver la part juste des devoirs qui leur incombent. Et cependant, dira-t-on, la solution de la difficulté est facile. Au fond, il ne s'agit ni plus ni moins pour chacun que de se débarrasser de toute pensée étrangère et de vivre conformément à sa vocation. C'est là le plus sûr moyen

par lequel nous pourrons, au bout de peu de temps, nous former une con science qui, au moment donné, nous dira mieux que le maître le plus illustre ce qui est exigé de nous. C'est pourquoi celui qui par l'habitude est parvenu à se former une certaine finesse de sentiment qui lui permet de discerner juste les exigences de sa vocation, celui-là ne demeure jamais dans l'incertitude sur ses obligations dans tel ou tel cas donné.

Allons encore plus loin. Il n'y a certainement aucun homme qui n'ait fait quelque bien, et qui même n'ait accompli quelque action sortant des limites de l'ordinaire. Mais viendra-t-il à l'esprit de quelqu'un de mesurer la valeur de cet homme uniquement d'après ces actions exceptionnelles ? Dans toutes les vies d'hommes, même dans celles des criminels les plus odieux, nous trouvons de temps en temps de beaux et nobles traits : Tibère, Caligula, Néron, Domitien en sont la preuve. Et cependant, ces traits ne suffisent pas pour que nous jugions favorablement ces personnages. Ce que chacun met sur les plateaux de la balance, ce ne sont pas des actions isolées; mais c'est la vie tout entière, l'homme tout entier. Et ce qui constitue la vie, ce ne sont pas les choses extraordinaires, ce sont les choses journalières qui reviennent périodiquement les mêmes. Quelques actions isolées sortant des limites de l'ordinaire ne sont pas suffisantes pour faire louer quelqu'un, si sa vie tout entière, avec la somme d'entreprises et de sacrifices qu'elle renferme, n'est pas en harmonie avec elles. Et précisément, plus quelqu'un manifeste de grandes aptitudes pour les actions extraordinaires, plus on est en droit d'attendre de lui qu'il se montre digne de ses dons dans la vie ordinaire.

De petits défauts choquent dans une œuvre d'art savamment exécutée ; quelques légères dissonances dans une œuvre musicale parfaitement réussie suffisent pour détruire la bonne impression, malgré toutes les qualités qu'elle peut avoir par ailleurs. Lorsque nous trouvons

une vie qui s'écoule uniforme et bien remplie dans toutes les situations où elle peut s'exercer, dans le bonheur comme dans les épreuves ; une vie qui, dans les grandes choses comme dans les petites, est une image de sérieux, de fidélité réfléchie et d'exactitude ; lorsque nous voyons un homme entreprendre chaque chose avec bonne intention, avec un vrai sentiment du devoir et tout le dévouement de l'affection qui se donne, alors nous éprouvons l'impression que nous sommes là en présence d'un tout proportionné, homogène, quand même cela se passe dans les limites de l'ordinaire. Puis, si l'éclat d'une grande action vient à se répandre par là-dessus, notre satisfaction augmente et monte jusqu'à l'admiration. Nous sentons que nous avons devant nous quelque chose de remarquable. Quand nous avons sous les yeux une vie dans laquelle transpire une perfection plus qu'ordinaire, sachons bien une chose, c'est que ce ne sont pas les actions d'éclat qui en ont fourni la base, mais les petits détails qui n'ont point passé inaperçus, mais la perfection des actions ordinaires et l'accomplissement régulier du devoir.

11. — Les petits défauts sont inévitables. Ce que la morale chrétienne a de consolant et d'humain.

Oui, nous sommes des hommes et nous resterons des hommes toute notre vie. Qui d'entre nous peut dire : « Mon cœur est pur et je suis exempt de péché » ? (1) Il sera bien rare qu'un homme arrive à sa perfection par un développement paisible et régulier, sans tomber dans quelques faiblesses, sans commettre quelques imprévoyances. Aussi, les hommes que l'on considère comme les plus grands et les plus parfaits, nous laissent toujours voir, dans leur vie pourtant si lumineuse, plus d'un point obscur, et plus d'une heure de faiblesse. Paul, le grand Apôtre, avoue en soupirant que l'aiguillon de la chair est pour lui la cause d'amers combats, et les anciens Pères du désert ne nous cachent point leurs tentations et leurs fautes. L'un eut à lutter toute sa vie

(1) Prov., XX, 9.

contre l'impatience, un autre contre sa langue ; le plaisir dans le boire et le manger assiégeait celui-ci après de longues années de jeûnes ; l'envie de parler des fautes d'autrui s'emparait de celui-là après un exercice prolongé du silence, et le faisait tomber dans le précipice au moment où sa vigilance sommeillait un instant. C'est là ce qui doit nous exciter à être équitables et humains dans les jugements que nous portons sur les autres, et dans nos exigences envers nous-mêmes. C'est en ce sens que le Sage a prononcé ces paroles : « Ne soyez pas trop justes, et ne soyez pas plus sages qu'il n'est nécessaire. » (1) La différence entre la justice stoïcienne et la justice chrétienne se trouve en ce que la première, exigeant l'impossible, ne veut pas même d'ombres dans la véritable perfection, si légères soient-elles, tandis que la seconde est loin de nous faire perdre l'espoir d'arriver au but parce que nous avons quelques petits défauts, ou que nous avons fait quelques chutes isolées.

Tomber par précipitation, par faiblesse, par imprévoyance, ne constitue pas des fautes qui soient capables de nous détourner de notre destinée. Tout n'est pas perdu même pour une chute arrivée par négligence. Tomber et se relever aussitôt après sa chute, se repentir de sa faute sans cependant se laisser aller au découragement, savoir reconnaître en elle le coup d'éperon qui nous excite à un nouveau zèle, tout cela est vraiment humain, et d'une double manière. Car nous sommes nés dans la faiblesse, et c'est dans la faiblesse que nous passons notre vie. Mais de même qu'on ne doit pas contester la fragilité de la nature humaine, de même aussi on ne doit pas lui refuser la capacité de s'améliorer. C'est pourquoi nous ne blâmons personne pour une faute, tant qu'il n'a perdu ni le courage ni l'espoir de s'amender. Et si quelqu'un néglige sciemment et à dessein ce qui est petit, dans la perspective d'arriver à quelque chose

(1) Eccl., VII, 17.

de mieux, nous ne refusons pas de lui décerner des éloges.

Ce que nous voulons, c'est que chacun accomplisse son devoir comme il le comprend, sans inquiétude, sans contrainte, sans précipitation, avec le calme le plus parfait. S'il vient à tomber, qu'il ne perde pas confiance et qu'il accomplisse encore son devoir. Tout se corrige facilement par la fidélité aux petites choses. Ce que nous désirons, c'est que quelqu'un n'agisse jamais contre son devoir clairement reconnu, n'aille jamais à l'encontre de la voix de sa conviction, quand même sa conscience l'exhorte à faire ce qu'on appelle une petite chose. C'est avec connaissance de cause que nous affirmons qu'une telle manière de comprendre notre devoir est vraiment humaine, et qu'elle tient pareillement compte de la raison et de la liberté d'esprit. Toujours là où l'on fait entrer en ligne de compte la véritable raison et la véritable liberté d'esprit, nous sommes sûr d'être d'accord avec le christianisme sur sa manière de concevoir les choses, et de nous rencontrer avec ses vues relatives à notre tâche morale. C'est ce que nous avons établi d'une façon péremptoire dans ces réflexions.

12. — Le royaume du ciel est semblable à un grain de sénevé.

La terre tout entière, malgré la folie de l'homme acharné à la défigurer, est encore un jardin de délices où Dieu se plaît. Des milliers de plantes en font l'ornement et élèvent notre cœur jusqu'au Père de la lumière, vers lequel elles s'élancent elles-mêmes avec une invincible ardeur. Or, aucune d'elles, la plus petite comme la plus grande, n'est arrivée d'un seul coup à l'état où elle se trouve actuellement. Quoiqu'elle n'ait cessé de grandir, pour parvenir à la plénitude de son développement, personne n'a pu voir sa croissance intime. C'est une image de l'homme. Arrivera-t-il à quelque chose de grand ? Quand, comment son développement se fera-t-il ? restera-t-il constamment dans une humble petitesse? Il n'en sait rien lui-même. Mais là n'est pas la question. Ce qui est important, c'est qu'à sa manière, il devienne

un tout. Et le moyen le plus sûr pour y parvenir, c'est le développement lent, continu, dans toutes les choses qui intéressent sa vocation et sa conscience; c'est l'énergie dans les grandes actions, quand l'occasion se présente; c'est la fidélité dans les petites choses, fidélité dont chaque lieu et chaque heure lui fournissent l'occasion. « Le royaume du ciel est semblable au grain de sénevé. Quand on sème ce grain, il est la plus petite de toutes les semences qu'il y ait sur la terre; mais lorsqu'on l'a semé, il monte et devient plus grand que toutes les plantes; il étend si loin ses rameaux que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre » (1).

(1) Marc., IV, 31, 32.

VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE.

L'HOMME COMPLET.

1. La justice de l'âge d'or bannie de la terre jusqu'à ce que le Christ l'y ait ramenée. — 2. La justice est une vertu sans grand éclat, et cependant elle doit être la vertu de tous. — 3. La justice est l'ensemble de toutes les vertus. — 4. La triple tâche de l'homme comprise dans le mot de justice. — 5. Sans la justice envers Dieu, point de vraie vertu. C'est par elle seulement qu'a lieu le perfectionnement de l'homme. — 6. La justice envers le prochain est plutôt une exigence de notre intérêt personnel qu'un service rendu à autrui. — 7. Le sentiment princier de la justice envers le monde, parmi nous. — 8. La victoire la plus difficile à remporter, et la plus grande, est l'établissement de la justice en nous-mêmes. — 9. Étendue de la tâche de l'homme. — 10. Difficulté, rareté, beauté, force d'un caractère dans lequel il y a de l'ensemble. — 11. Poésie de la prose : le tout dans la mesure du possible. — 12. Les grands et les complets. Caractère. — 13. Rencontre de la nature et de la Révélation. Besoin de l'homme et doctrine du Christianisme. — 14. Se rendre compte et agir. Comment on devient un homme complet.

1. — La justice de l'âge d'or bannie de la terre jusqu'à ce que le Christ l'y ait ramenée.

Nous touchons au terme. Encore un pas, et d'un seul coup d'œil, nous embrasserons, réuni dans une synthèse générale, ce que nous avons jusqu'à présent traité en détail.

Quelquefois, il arrive à l'ascensionniste de se sentir pris de fatigue et de découragement, juste au moment où il va toucher le haut de la montagne. Je n'arriverai pas, se dit-il ; j'ai assez vu ; je ne verrais pas davantage sur le sommet. Or, il peut se faire que ce langage soit aussi celui d'un certain nombre de voyageurs qui cheminent sur notre route. Ils trouveraient peut-être suffisant d'avoir vu ce qui appartient à un homme complet. Mais une question se pose encore : y a-t-il de fait un homme complet ?

Assez souvent, les Anciens ont dit qu'on n'avait jamais trouvé réalisé l'idéal de leur sage. « Tous les cinq

cents ans, il en paraît un, comme l'oiseau Phénix (1) », disaient-ils, et encore ce n'est pas l'idéal. Même ces grands hommes qu'on appelle Décius, Fabricius, Aristide, Caton, ne possédaient rien moins que la vraie sagesse, la vraie justice et la vraie force. Ils n'en étaient qu'une image en raccourci (2), à laquelle se mêlaient de nombreuses imperfections (3). On pourrait dire que le meilleur d'entre eux était celui « qui était le moins mauvais (4) ». Ainsi parlent les Anciens.

Les philosophes modernes, eux, évitent en général de soulever la question. Est-ce prudence de leur part, est-ce honte ? On ne sait trop. Et vous, vous n'hésitez pas à tenter l'entreprise ?

Nous ne pouvons entendre l'aveu d'un tel découragement, sans éprouver un profond sentiment de pitié. Nous avions pourtant des idées très élevées sur la puissance morale de l'homme. Si nous comparons l'estime du moyen-âge pour l'antiquité, comme nous l'avons vu plus haut, et le mépris que cette antiquité professe ici pour ses hommes les plus illustres, nous sommes obligés de dire que celle-ci parle complètement en faveur de notre thèse.

Nous ne voulons rien exagérer non plus. Nous reconnaissons à l'antiquité de véritables vertus. Mais souvent aussi, nous nous sommes convaincu qu'en général, on trouve peu de vertus parfaites, peu d'hommes complets en dehors du sol chrétien. Loin de nous cependant la pensée d'en faire un crime à la civilisation extra-chrétienne. Les orateurs les plus éloquents, en Grèce (5) comme à Rome (6), partageaient notre opinion. Jadis, l'âge d'or régnait sur la terre, nous racontent les poètes. Spontanément, sans y être excité par la crainte du châtiment, chacun pratiquait la justice et

(1) Seneca, *Ep.*, 42, 1. — (2) Cicero, *Off.*, 3, 4, 16.
(3) Plutarch., *Profect. in virtut.*, 2. — (4) Seneca, *Tranquill.*, 7, 4.
(5) Hésiod., *Op.*, 174 sq. 195 sq. (Lehrs).
(6) Ovid., *Métamorph.*, 1, 89-150.

l'équité. Il n'était besoin ni de forteresses, ni d'armées pour assurer la paix. Le glaive était inconnu et les champs portaient des fruits sans culture. Mais ce règne était trop beau. Il ne pouvait être de longue durée. L'humanité descendit rapidement de ces sommets enchanteurs, et alla s'enfonçant toujours plus profondément. A l'âge d'or primitif succéda l'âge d'argent, lequel fut lui-même suivi de l'âge d'airain. Finalement celui-ci fit place à l'âge de fer. Ou, comme dit la légende germanique, il y eut l'âge de la hache, l'âge de l'épée, l'âge du vent et l'âge du loup.

« Alors, serment, parole, alliance, traité,
« Ces mots qu'avaient connu des âges d'équité,
« Disparurent. . . . . » (1)

L'avarice et la tromperie voguèrent à pleines voiles. Le glaive fit d'affreux ravages, et plus affreux encore furent ceux que causa l'or. L'ami ne fut plus en sécurité auprès de son ami, et la fidélité fut incertaine parmi les frères et les époux. L'amour et la piété furent jetés à terre. Enfin, la vierge gardienne de la justice quitta la terre fumante de sang. Désormais elle demeura bannie de ce monde. Parmi les hommes qui se haïssaient et qui étaient les uns pour les autres des objets de terreur, il n'y eut plus de place pour elle. Dans toute l'antiquité, un seul homme s'acquiert le nom de juste, Aristide, et fut pour cette raison proscrit par ses concitoyens. « L'un de ceux-ci, auquel sa physionomie était aussi inconnue que l'art d'écrire, le pria de tracer à sa place le nom d'Aristide, sur la coquille d'ostracisme. Aristide lui demanda quel grief il avait contre cet homme. Rien, répondit-il, sinon son surnom de « Juste » qui m'est odieux » (2). C'était aussi le langage des méchants en Egypte : « Faisons tomber le juste dans nos pièges, parce qu'il est contraire à notre manière de vie, et qu'il nous reproche les violements de la loi » (3).

(1) *Vœluspa*, 46, 30. — (2) Plutarch., *Aristides*, 7, 9, 10.
(3) Sap., II, 12.

En vérité, si les choses étaient restées ainsi, nous comprendrions que les hommes émissent des doutes sur la vertu parfaite, et sur la vraie justice. Nous ne sommes nullement étonné que ceux-là n'y croient pas, qui ne connaissent pas autre chose que le monde en dehors du Christ. Mais nous avons déjà vu que lors même qu'un homme complet n'aurait jamais paru dans le monde, il en a au moins surgi un dans la personne du Christ. C'était lui que les poètes païens, non moins que les prophètes inspirés du peuple saint, avaient prédit, comme devant faire revivre l'âge d'or et ramener la Vierge bannie (1). Or, non seulement elle est revenue en lui, mais par lui elle a de nouveau pénétré dans les demeures profanées des hommes. « Par lui, dit le Prophète, l'iniquité sera effacée et la justice rétablie (2) ». De fait, la première parole par laquelle il manifesta la marche de sa propre vie fut celle-ci : « Il convient que nous accomplissions toute justice (3) ». Et l'une des premières maximes qu'il prêcha au monde fut celle-ci : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. (4) ».

2. — La justice est une vertu sans grand éclat, et cependant elle doit être la vertu de tous.

Jusqu'ici, nous avons longuement discuté en détail ce que la raison, d'accord avec la doctrine du christianisme, nous prescrit pour atteindre notre perfection humaine. Il n'a pas été question de la tâche spéciale que le christianisme impose à l'homme. Notre intension était de rendre évident que non seulement l'aptitude et la destinée purement naturelles de l'homme ne sont point lésées par le Christianisme, mais que c'est par lui qu'elles sont connues clairement, et par lui seul. Ces considérations nous ont fait parcourir une longue route, et nous pourrions continuer encore longtemps le même sujet sans l'épuiser. Mais quel fruit retirerait-on d'une énumération de toutes les vertus et de tous les devoirs ? On finirait par perdre courage, et par

(1) Virgil., *Eglog.*, IV, 6. — (2) Dan., IX, 24. — (3) Matth., III, 15.
(4) Matth., V, 6.

poser cette question : « Qui peut donc être sauvé ? (1) ». Bornons-nous donc à ce que nous avons traité jusqu'à présent, et résumons d'un mot tout ce que nous avons dit, et tout ce que nous pourrions dire encore. Ce mot, nous ne l'aurions jamais dépassé, quand même nous nous serions perdu en discussions sans fin. L'enseignement le plus sublime sur la perfection est toujours circonscrit aux limites de cette vertu. Cette vertu, tous peuvent l'accomplir. Quoiqu'elle ait peu d'apparence extérieure, quoiqu'elle soit la plupart du temps peu célébrée par le monde, elle seule suffit pour nous rendre complets, c'est-à-dire pour faire de nous des hommes parfaits. Quand l'Ecriture parle des hommes les plus saints, elle ne sait pas leur décerner de plus belle louange, sinon celle qui proclame la noblesse de cette vertu : Abel le « Juste (2) », Noé le « Juste (3) », Job le « Juste (4) », Joseph le « Juste (5) ». Avec ce court surnom, elle croit avoir dit tout ce que l'on peut dire à l'honneur d'un homme parfait. Il n'y a pas jusqu'au Disciple dont le regard d'aigle a pénétré dans les profondeurs des mystères de la vie, qui ne croie pouvoir mieux glorifier « l'Auteur et le Consommateur de notre foi (6) », « l'Auteur de la vie (7) » et « le Sauveur de tous (8) », qu'en lui donnant cette dénomination : « Jésus-Christ le Juste (9) ».

3. — La justice est l'ensemble de toutes les vertus.

Parmi les vertus, il n'en est aucune qui soit plus naturelle, aucune qui soit plus accessible à tous que celle-ci. Sans elle, personne ne peut acquérir la simple honnêteté ; avec elle, on devient parfait sans peine. Celui qui la possède dans une mesure complète, a tout accompli. Qu'est-ce que le juste milieu, la fidélité dans les petites choses, l'observation de l'ordre dans les obligations, sinon la justice? Là où se trouve la vraie justi-

(1) Matth., XIX, 25. — (2) Matth., XXIII, 35.
(3) Gen., VI, 9. Eccli., XLIV, 17. — (4) Job., I, 1.
(5) Matth., I, 19. — (6) Hebr., XII, 2. — (7) Act. ap., III, 15.
(8) Hebr., II, 10. — (9) I Joan., II, 1.

ce, l'accomplissement du devoir ne subit aucune atteinte ni dans la famille, ni dans l'Etat, ni dans la société.

La justice est la fidélité envers la voix de la conscience et la voix de la raison. La justice établit la justesse des rapports entre la tête, le cœur et la volonté. La justice ne craint pas le sérieux de la lutte pour une grande cause; la justice fuit toute médiocrité. La justice est la marque distinctive à laquelle on reconnaît les enfants de Dieu et les enfants de malice (1). « La justice délivre de la mort (2) », et « aplanit la voie (3) ». « Celui qui possède la plénitude de la justice a la vertu la plus élevée (4) ». « La justice est le sentier royal qui conduit à la vie (5) ». « La justice élève les nations (6) », et « affermit le trône des princes (7) ». « La paix est son œuvre, et ses fruits sont le repos et la tranquillité éternels (8) ». « La justice est la souche fertile qui donne naissance à toutes les autres vertus (9) ». « Celui qui peut dire de lui-même qu'il possède la justice, celui-là peut affirmer qu'il est enveloppé de tous côtés par la vertu, comme par un manteau protecteur (10) ». « C'est donc à bon droit qu'on lui témoigne du respect et de l'honneur, puisque son nom comprend l'ensemble de toutes les vertus (11) ».

4.—La triple tâche de l'homme comprise dans le mot «Justice».

Dieu, dont les œuvres sont parfaites (12), rapporte à sa propre perfection tout ce qu'il a créé sur la terre. A l'apparition de chaque œuvre enfantée par son souffle créateur, il disait que c'était bien. Cette parole, il l'omit seulement pour ce chef-d'œuvre à la formation duquel il mit la main, et auquel il insuffla sa propre image.

(1) I Joan., III, 10. — (2) Prov., X, 2. — (3) Prov., XI, 5.
(4) Prov., XV, 5. — (5) Prov., XII, 28. — (6) Prov., XIV, 34.
(7) Prov., XVI, 12. — (8) Is., XXXII, 17.
(9) Greg. Mag., *Mor.*, 19, 38.
(10) Greg. Mag., *Mor.*, 19, 32. ; *in Job*, 29, 14.
(11) Aristot, *Ethic.*, 5, 1. — Chrysost., *In Matth. hom.*, 16, 4. — Lactant., *Instit.*, 5, 5, 14. — Theodor. Edess., *Schol.* 14, *in Joan. Climac. scal.*, 26. — Thomas, 2, 2, q. 58, a. 6 ; cfr., q. 184, a. 3. Louis de Grenade, *Guide des pécheurs*, p. 2, l. 2, c. 12.
(12) Deut., XXXII, 4.

Bien qu'il soit l'œuvre maîtresse de Dieu entre toutes les créatures terrestres, l'homme cependant n'est point parfait. Il ne possède point de prime abord, dans leur perfection complète, tous les dons de sa nature, ni même quand il a reçu le plus sublime présent que Dieu lui ait fait, le don de la Grâce, et tous les dons surnaturels qui en forment le cortège royal. Il lui faut les travailler lui-même par l'exercice et les développer ainsi jusqu'à la perfection. Dieu ne s'est pas contenté de lui assigner l'obligation de se reconnaître comme étant l'œuvre de son créateur; il lui a imposé le devoir de devenir son œuvre propre. Comme tout ce que Dieu a fait, « l'homme est aussi sorti de ses mains dans une pleine et entière rectitude (1) ». Mais il doit se perfectionner par son propre travail. C'est à cette fin qu'est déterminé le but naturel de sa vie. La justice fait l'homme, la charité fait le chrétien. Le chrétien pratique la charité comme chrétien, il pratique la justice comme homme. Vient-il à ne pas pratiquer la justice ? Il cesse aussi d'être chrétien. Car quelqu'un ne peut pas être chrétien, s'il n'est pas un homme, et quelqu'un n'est pas un homme, s'il ne pratique pas la justice. La vraie charité fait le vrai chrétien, la justice complète fait l'homme complet.

5. — Sans la justice envers Dieu, point de vraie vertu. C'est par elle seulement qu'a lieu le perfectionnement de l'homme.

Or, l'homme qui veut être juste doit avant tout faire acte de justice à l'égard de Celui qui lui a donné tant de marques de distinction. Celui qui, par vertu purement humaine, entend une vertu qui le détache de Dieu, est aussi injuste envers Dieu qu'envers la vertu. Il en est de la vertu comme d'une eau sans source et sans écoulement; elle ne peut produire autre chose qu'un marais fangeux. Sans base et sans fin, la vertu n'est ni vraie, ni humaine surtout. Comme une chose est née, ainsi elle doit se développer, car elle ne trouve son perfectionnement que dans la conformité avec son origine. L'homme, né de Dieu, ne peut se perfectionner qu'en

(1) Eccl., VII, 30.

se rattachant à son Créateur. Si quelqu'un se détache de la source d'où sa nature a coulé, s'il oublie que nous ne pouvons jamais remplir suffisamment nos obligations à l'endroit de Celui qui nous a donné l'être, alors il a renoncé par avance, et pour toujours, à devenir un homme complet (1). Car « celui qui ne reconnaît point le maître à ses ouvrages, celui qui se laisse tellement charmer par la beauté des choses, au point de ne plus comprendre que la beauté du Créateur doit être encore beaucoup plus belle, ne mérite pas injustement d'être blâmé comme un insensé (2) ». Plus insensé assurément est encore celui qui reconnaît bien Dieu, mais qui ne « le glorifie pas comme Dieu et qui ne lui rend pas grâces (3) ». Mais reconnaître Dieu comme notre Créateur et notre maître, vivre conformément à cette connaissance, c'est la « justice parfaite (4) ».

Dans cette justice à l'égard de Dieu, nous trouvons également notre perfection propre. « Servir Dieu, c'est être libre » (5). L'auteur de la liberté ne contraint personne à le servir. Il ne veut pas d'esclaves. Il veut des hommes libres, il veut des enfants « qui se réjouissent de pouvoir procurer de la satisfaction à leur bienfaiteur et père » (6). Or, « accomplir avec joie ce que demande un tel Maître, le faire en homme libre, et non par l'effet d'une sombre contrainte, n'est point un fardeau ; c'est plutôt un grand honneur » (7).

Quel abaissement déshonorant le service du monde n'apporte-t-il pas souvent avec lui ? Dieu a-t-il jamais réclamé d'un homme des choses seulement moitié moins difficiles et moins dégradantes ?

« Car jamais Dieu n'a prescrit une chose »
« Sans lui donner l'honneur pour compagnon » (8).

(1) Cfr. Lactant., *Inst.*, 5, 14. — (2) Sap., XIII, 3. 3.
(3) Rom., I, 21. — (4) Sap., XV, 3.
(5) Seneca, *Vita beata*, 15, 7. Augustin., *De quantitate animæ*, 35, 78. Paulin., *Ep. ad Roman.*, (Aug. ep., 32,4. 11, 60 g.)
(6) Augustin., *Ps.*, 99,7. Bernard., *Cant.*, 81,9.
(7) Bernard., *Ep.*, 412,1.
(8) Thomasin von Zerclaere, *Der Wælsche Gast.*, 7901 sq.

Oui, l'honneur accompagne toujours les commandements de Dieu. Il est un vieux proverbe qui dit : « Servir Dieu, c'est régner ». Un philosophe ancien (1) tenait déjà le même langage. Mais l'axiome s'applique davantage à nous, qui reconnaissons dans Dieu notre Père. Il ne manque plus rien, sinon de lui être soumis comme des enfants. De cette manière, nous participerons à tout ce qu'il est. L'accomplissement de la justice que nous lui devons, est pour nous la garantie la plus sûre que lui aussi, de son côté, pratiquera la justice envers nous. Et nous connaissons assez son amour et sa libéralité pour dire qu'il pratiquera plus que la simple justice. Comment pourrions-nous donc douter que cette voie soit celle qui mène le plus sûrement à la perfection ? Il nous a donné toutes les créatures comme des guides, pour nous conduire vers cette fin, afin que, par elles, nous montions jusqu'à lui, afin qu'elles puissent nous servir d'auxiliaires dans l'accomplissement des devoirs de justice à son endroit. Lui-même il vient à notre rencontre sur le chemin, et nous fortifie dans sa force, pour parfaire ce dont nous lui sommes redevables relativement à notre salut.

Le culte lui-même que nous lui rendons, est de telle nature que, si nous accomplissons fidèlement ses prescriptions, il doit nous transformer en hommes meilleurs, faire de nous de vrais rois. Etre semblables au souverain bien, peut-on imaginer une plus grande perfection ? Puiser la vérité auprès du plus sage des sages, notre soif de science peut-elle avoir devant les yeux une fin plus élevée ? Nous montrer de vrais fils par notre obéissance au Tout-Puissant, cela s'appelle participer à sa puissance. Pouvoir donner notre amour à Celui dont l'amabilité ne peut être surpassée, avec la certitude d'y trouver une réponse, quelque faible qu'elle soit, n'est-ce pas là une faveur que, sur terre, nous osons à peine es-

(1) Philo, *Cherub.*, 31. ; Paulin., *Ep.* 8,40, *ad Licentium* ; Bernard., *In ob. Humb.*, 2.

pérer de nos semblables, après avoir éprouvé tant d'amères déceptions ? En vérité, celui qui renonce à la justice envers Dieu, ne sait pas de quel bien il se prive. Ce qui est sûr et certain, c'est que celui-là ne parviendra jamais à sa perfection.

Il en est de même de la pratique de la justice à l'égard du prochain.

6. — La justice envers le prochain est plutôt une exigence de notre intérêt personnel qu'un service rendu à autrui.

Quand nous sacrifions notre liberté à son service ou pour la défense de ses droits, en apparence nous semblons lui donner quelque chose ; mais, dans la réalité, nous gagnons non moins que lui. Lorsqu'il s'agit de faire une bonne œuvre, trop souvent nous ne regardons que la petite peine qu'elle nous coûte, et nous ne remarquons pas qu'en bien des cas, c'est beaucoup moins un devoir que nous accomplissons, que notre avantage que nous favorisons. Vouloir satisfaire à nos obligations dans la seule intention d'obtenir un salaire, serait faire métier de manœuvre et rabaisser indignement la vertu. « Quelle récompense méritez-vous, si vous aimez seulement ceux qui vous aiment ? Et que faites-vous d'extraordinaire, si vous ne saluez que vos frères? Est-ce que les païens n'en font pas autant ? (1) ». « Lorsque tu donnes à dîner ou à souper, n'invite ni tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni des voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent à leur tour, et ne te rendent ce qu'ils auront reçu de toi. Mais invite plutôt des pauvres, des estropiés, des boiteux et des aveugles, et tu seras heureux de ce qu'ils ne peuvent pas te rendre la pareille ; car cela te sera rendu à la Résurrection des justes (2) ».

Mais si nous ne devons pas faire le bien pour que les autres nous le rendent aussitôt, il nous faut encore nous garder de faire parade de nos œuvres, comme si, avec elles, nous avions fait quelque chose d'important pour le prochain. En réalité, elles nous sont plus utiles qu'à lui.

(1) Matth., V. 46, 47, 48.
(2) Luc., XIV, 12, 13, 14.

Quel avantage appréciable a donc le prochain, quand je répare une petite injustice contre lui, quand je rectifie une mauvaise parole ou une conduite peu charitable? Le mien propre est incomparablement plus grand. Car je rétablis de nouveau en moi la vertu troublée de justice, ou bien, par ce petit triomphe sur moi-même, je favorise grandement cette vertu. L'aumône faite à un pauvre, quand même, comparativement à notre fortune, les choses que nous lui donnons méritent à peine d'être mentionnées, rend nos sentiments plus tendres. Une parole de consolation qu'on lui adresse, rend notre cœur plus doux ; un petit sacrifice pour le bien de ce frère augmente l'énergie de notre âme. Il n'est aucune bonne action, si insignifiante soit elle, qui n'embellisse la vie de notre âme par quelque côté.

Par sa personne, chacun est un être limité et éprouve chaque jour que ce sont ses aptitudes particulières qui forment la base de son caractère personnel. Or ce doit être pour lui comme une impulsion constante à remplir joyeusement ses obligations à l'endroit de son prochain. Car, de même qu'il a reçu des dons personnels, non seulement pour son avantage, mais aussi pour les mettre à la disposition des autres selon leurs besoins, de même aussi ses dons se fortifient en lui-même par le profit que les autres en retirent. Et si, par réciprocité, il prétend avoir recours pour soi aux services de son prochain, c'est une belle occasion de pratiquer la justice, de reconnaître modestement ses défauts personnels et de se rapprocher charitablement du prochain.

Ainsi la charité, les relations, la sociabilité, l'enseignement reçu et donné, le nivellement des qualités réciproques, en un mot, toute la multitude des vertus particulières, que nous comprenons sous le nom de « justice envers le prochain », sont un des moyens les plus humains, dont personne ne peut se priver pour arriver à son propre perfectionnement. Personne ne vit

pour soi. Comme membre d'un grand tout, chaque individu ne peut arriver à sa fin, sinon en remplissant ses obligations à l'égard de ce tout.

7.—Le sentiment princier de la justice envers le monde, parmi nous.

Mais notre justice ne doit pas être simplement celle d'un subordonné à l'endroit de son maître, ou celle d'égal à égal : elle doit être celle d'un souverain. Car chacun est né pour être roi, et chacun doit soumettre à son empire un royaume vaste et bien peuplé. Faire prospérer dans ce royaume la justice envers les sujets qui le constituent, chacun selon leur importance, est une tâche qui demande beaucoup de circonspection et d'énergie. « Le temps est court et la figure de ce monde passe vite. En conséquence, chacun doit donc traverser ce séjour terrestre de façon à ne pas gaspiller ces moments précieux qui lui sont accordés. Et celui qui use des choses du monde doit prendre garde de s'en embarrasser (1) ». Il doit s'en servir comme de moyens qui lui facilitent l'arrivée au terme, et non comme de moyens qui lui rendent impossible l'obtention de sa fin. Il doit les dominer et non se laisser régir par elles. Celui-là seul a le véritable esprit de justice, qui sait ne pas se laisser absorber par toutes les choses extérieures, quand même il lui est impossible de s'y soustraire. « As-tu été appelé étant esclave, ne t'en mets point en peine (2) ».

« Si tu as reçu en partage les biens du monde, en quantité plus considérable que d'autres, garde-toi de mettre ta confiance dans des richesses incertaines (3) ». Tel est l'esprit de celui qui est né pour la liberté, tel est ce sentiment princier qu'aucun bonheur, aucune adversité, aucune situation extérieure ne dégrade. « Je sais, dit un chef de cette école, je sais vivre dans l'humiliation et je sais vivre dans l'abondance. En tout et partout, j'ai appris à être rassasié et à avoir faim, à être dans l'abondance et à être dans la disette (4) ». « Nous sommes pressés de toute manière, mais non accablés.

(1) I Cor., VII, 19, 30, 31. — (2) I Cor., VII, 21.
(3) I Tim., VI, 17. — (4) Phil., IV, 12.

Nous sommes abattus, mais non perdus » (1). « On nous maudit, et nous bénissons ; nous sommes persécutés, et nous supportons » (2). « Nous ne donnons aucun sujet de scandale, en quoi que ce soit ; mais nous nous rendons recommandables en toutes choses, comme il convient à des serviteurs de Dieu ; par une grande patience, par la pureté, par la bonté, par les armes offensives et défensives de la justice ; dans la gloire et dans l'ignominie; regardés comme mourants, et voici que nous vivons ; comme attristés, nous qui sommes toujours joyeux ; comme pauvres, nous qui en enrichissons un grand nombre ; comme n'ayant rien, nous qui possédons toutes choses » (3).

Telle doit être notre conduite envers les choses du monde, qui de droit sont soumises à notre domination.

8.—La victoire la plus difficile à remporter et la plus grande est l'établissement de la justice en nous-mêmes.

Mais pourquoi dire que nous possédons tout ; nous devons avant tout régner sur nous-mêmes. Et pourtant, qui le croirait? C'est la justice envers nous-mêmes qui est précisément la partie la plus difficile de notre tâche morale. C'est une disproportion criante, que quelqu'un soit un Caton à l'extérieur, et qu'intérieurement, envers lui-même et envers ses inclinations, il soit un Héli. Mais on comprend sans peine que cette contradiction puisse se présenter si fréquemment. Il est plus facile d'être un conducteur d'aveugles, de se faire la lumière de ceux qui marchent dans les ténèbres, que de s'éclairer soi-même dans sa propre obscurité. Ces ténèbres intérieures ne sont point de celles qui disparaissent aux premiers rayons du soleil levant. Semblables à ces nuages épais que l'hiver amoncelle, elles luttent opiniâtrement contre la lumière. Car ce n'est pas la faiblesse naturelle qui est un obstacle à notre perfection.

La justice exige qu'on ait des égards pour elle, sans cependant se laisser vaincre. C'est pourquoi il est dit : « Vous avez besoin de persévérance » (4). « Prenez

(1) II Cor., IV, 8-9.— (2) I Cor., IV, 12. — (3) II Cor., VI, 3-10.
(4) Hebr., X, 36.

courage ; que vos mains ne s'affaiblissent point, et votre persévérance sera récompensée » (1). Les véritables obstacles dont nous sommes menacés sont plutôt les passions négligées, l'orgueil, l'opiniâtreté de la volonté propre et l'aveugle et folle sensualité. A ces trois ennemis peut s'appliquer cette parole : « Le fouet est pour le cheval, le mors pour l'âne, et la verge pour le dos de l'insensé » (2) : c'est on ne peut plus juste. Puis, (et c'est aussi une exigence de la justice), il nous sera permis d'enseigner aux autres ce que nous aurons pratiqué nous-mêmes les premiers, de même que nous aurons le droit de nous ingérer dans leurs affaires, si nous avons commencé par faire régner l'ordre chez nous. Comment celui qui n'est pas juste envers lui-même, peut-il rendre la justice aux autres ? Comment celui qui ne sait pas ce qu'il doit être, celui qui n'est pas solidement établi en lui-même, se mêlera-t-il à des choses qui sont en dehors de lui, sans perdre la stabilité de son point d'appui ? Ce n'est pas l'homme qui appartient aux choses, c'est le monde qui appartient à l'homme ; mais lhomme est seulement sa propre propriété et celle de Dieu, et il trouve celui-ci, aussitôt qu'il a su s'établir dans la paix, par l'observation d'une stricte justice.

Assurément, c'est là une grande tâche qui incombe à l'homme. Descendre dans les sombres profondeurs de l'insondable vie de son âme, s'élancer jusqu'au pied du trône de Dieu, vivre dans le monde où règnent tant d'injustices, accorder à chacun le droit qui lui revient, trouver la conduite à tenir en chaque circonstance, obéir en haut, servir en bas, aider à droite et à gauche, puis, au milieu de tout cela, établir la paix en soi ; rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ; consacrer aux devoirs d'état ce qu'ils demandent, accomplir son devoir avant tout, et cependant sauvegarder les droits de la charité libre ; donner à l'esprit, au corps 9. — Étendue de la tâche de l'homme.

(1) II, Par., XV. 7. — (2) Prov., XXVI, 3.

et au monde, ce que chacun d'eux est en droit d'attendre, « fouler aux pieds ce qui est terrestre, et s'élever au-dessus de soi-même » (1), « n'être en dette avec personne, si ce n'est de l'amour mutuel » (2), ne point garder pour soi les fruits de ce pénible travail, mais les mettre sur l'autel d'un cœur consacré à Dieu, et les offrir comme un sacrifice pur au distributeur des biens, c'est là une œuvre qui demande de nous un coup d'œil vaste et un cœur généreux. La justice complète, qui est la tâche de l'homme complet, embrasse tout cela.

10. — Difficulté, rareté, beauté et force d'un caractère dans lequel il y a de l'ensemble.

Il faut de plus que cette multiplicité d'obligations se transforme en un tout complet, plein de vie, et d'une seule pièce. Nous disons qu'une chose est complète quand il ne lui manque aucune partie constitutive appartenant à sa nature et à son activité, et quand toutes ces parties reliées entre elles forment une unité proportionnée. A parler au sens strict du mot, l'honneur qui se trouve dans cette qualité, convient à Dieu seul. En lui la diversité incommensurable est un royaume inépuisable de perfections, lequel est la même chose que son unité, et pour dire plus encore, la même chose que sa simplicité. Sa toute-puissance est sa sagesse, sa sagesse est son existence, et son existence est son essence. C'est à peine si nous, pauvres hommes qui n'apercevons en nous qu'abîmes et désunions, nous sommes capables de nous former une faible idée de cette sublimité de Dieu. Car déjà, dans les créatures les plus basses, que nous apercevons au-dessous de nous, nous faisons la peu consolante observation que le petit nombre de perfections quiles composent s'adaptent rarement les unes aux autres de manière à former un tout parfait. Mais en jetant les yeux sur l'homme, nous pourrions presque croire que l'unité et l'ensemble sont choses impossibles à réaliser, vu la plénitude d'être et la foule des qualités qui découlent de lui. A l'un manque la jus-

(1) Lament., III, 28. — (2) Rom. XIII, 8.

tice envers Dieu, à l'autre la justice envers le prochain. Un troisième cherche sa perfection dans les biens extérieurs, soupçonnant à peine que seule la plénitude de vie intérieure est la condition première qui permette à un homme complet de se développer. Puis, lorsque nous voyons réalisée cette merveille vers laquelle se dirigent tous nos désirs ; lorsque nous rencontrons un homme qui a acccompli cette justice, nous nous heurtons encore à une déception finale : il lui manque le couronnement qui domine l'édifice complet de la vertu, le sceau qui imprime au tout les traits de la beauté.

Malheureusement, la plupart des hommes portent en eux plusieurs caractères très différents. Ils en ont un pour la vie extérieure et un autre pour la vie intérieure, un pour ce qui est terrestre et un autre pour leurs rapports avec Dieu. A la maison, nous sommes autres qu'en public ; en présence d'étrangers, nous ne sommes plus les mêmes qu'en présence de nous. Mais il n'y a qu'un caractère uniforme auquel nous puissions reconnaître de la valeur, un caractère dans lequel toutes les tendances, soit en haut, soit en bas, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, se développent sans se contredire. Celui-là seul est un caractère complet, qui, sous l'impulsion d'une pensée, et prenant un point de départ commun à tout le monde, rapporte tout à un seul et même but : pensées et sentiments, désirs et actions, regards et paroles, science et foi. Celui-là seul est un caractère sain, dont chacun ressent une influence bienfaisante au moindre contact avec lui, celui qui possède en toute vérité ce que les Anciens estimaient comme le dernier degré de la perfection : un esprit sain dans un corps sain. Même dans sa conduite extérieure, dans la manière dont il franchit le seuil de sa maison, dans un regard jeté sur ses enfants, on sent la présence d'un tout, qui sait parfaitement harmoniser le côté extérieur avec un intérieur parfait. C'est finalement cette unité qui crée ce caractère énergique que rien ne fléchit, rien n'effraie.

rien n'amollit. Il ne cherche rien et ne redoute rien. Chaque circonstance le trouve sérieux et ferme, doux et fort, mais toujours inébranlable. « Un triple cordon se rompt difficilement, dit le Sage (1) ». Ici, c'en est un quadruple, comment ferait-il pour se briser?

Mais le lien de cette unité, c'est une force extrêmement simple. C'est l'aspiration persévérante vers la seule vraie fin de l'homme et de toutes ses actions. Une trop grande quantité de fins fractionne l'unité ; une seule pensée, une seule fin la forment. On trouve si rarement des hommes complets parce que les hommes homogènes sont bien peu nombreux. Or là seulement il y a homogénéité dans l'homme, où tout se rapporte à une seule fin, laquelle est Dieu.

Que personne n'espère jamais rencontrer un homme complet qui le soit devenu autrement qu'en cherchant partout, toujours et par dessus tout, l'honneur et le service de Dieu. Que personne n'espère jamais pouvoir le devenir soi-même par une autre voie que celle-là.

11. — Poésie de la prose; le tout dans la mesure du possible.

Tout cela est si facile à comprendre, et s'impose si naturellement à nous, que nous devrions être étonnés de le voir si rarement réalisé. Mais nous savons que le secret de la vraie grandeur est précisément la simplicité et le naturel, qualités qu'un petit nombre seul apprécie. Tout cela est en même temps si froid, pour ne pas dire si prosaïque, que, sommes-nous tentés de dire, nous aurions attendu quelque chose de plus sublime concernant la tâche de l'homme complet. Mais la prose possède aussi sa poésie. Ce ne sont pas les discours prétentieux et démesurés des philosophes et des poètes qui font les hommes complets. Qu'il serait vide, celui qui voudrait se former à leur école ! Qu'elle est souvent vide en réalité, la vie des hommes qui possèdent ces beaux talents de la parole, de la peinture ou de la musique ! A quoi sert-il d'avoir proféré de belles phrases

(1) Eccl., IV, 12.

et d'avoir accompli de petites œuvres ? N'est-ce pas une prose indigne que de chanter des actions d'éclat, et de négliger les obligations qu'elles nous rappellent. C'est ce que le poète écossais avait si bien compris, lorsqu'il prit cette décision :

« Il me faut en finir avec la poésie.
Adieu la rime, adieu les vers !
Voir sa femme et ses enfants heureux,
Se donner de la peine,
Est aussi quelque chose de poétique
Dans la vie d'un homme (1) ».

Si tous ceux dont les noms sont célèbres dans l'art, dans la science, dans les emplois publics, voyaient leur véritable grandeur dans l'accomplissement du devoir, et dans les efforts faits pour mettre en ordre leur intérieur, il y aurait plus de beauté dans le monde. Cependant, à lui seul, un caractère complet est quelque chose de beau. Or, celui qui accomplit fidèlement l'aride devoir journalier selon la situation et dans la mesure de ses forces, selon les lumières de sa science et les inspirations de sa conscience, est un homme complet. Il n'est personne à qui l'on puisse réclamer davantage. C'est là sans contredit le point suprême auquel il soit permis d'arriver, la tâche la plus difficile qu'il soit donné d'accomplir. Nous n'exigeons de personne la perfection suprême, mais nous demandons une perfection vraie et complète. Quoique bien différents l'un de l'autre, l'enfant est complet, et l'homme est complet, parce qu'ils répondent tous deux à l'idée de leur espèce. En dépit de bien des faiblesses, nous reconnaissons comme caractère complet, celui qui améliore ce qu'il a contracté de défectueux en lui, celui qui aspire à monter toujours plus haut, et qui s'efforce de pratiquer sans la moindre hésitation ce que la conscience lui présente à chaque instant comme son devoir (2). La mort vient-elle l'enlever au milieu de ce travail ? Alors, nous di-

(1) Burns, *Lieder und Balladen, von Silbergleit*, 119.
(2) Greg. Mag., *Evang.* 31, 8. ; Bernard., *Ep.*, 254, 2, 4.

sons « qu'il a peu vécu, mais qu'il a rempli la course d'une longue vie (1) ».

Il n'a pas atteint le développement le plus parfait, mais il a réalisé celui qu'il a pu, et c'est pourquoi il a réalisé un tout complet. Il est possible que d'autres, possédant des aptitudes plus élevées, et placés dans des circonstances plus favorables, atteignent un degré de prospérité plus élevé ; mais eux aussi seront seulement des hommes complets à leur manière, s'ils accomplissent les obligations qui leur incombent, comme le premier l'a été à la sienne, car comme lui, ils auront fait leur possible.

12. — Les grands et les complets. Caractère.

Et c'est là une fin dont personne n'est exclu. Il n'est pas donné à tout le monde de devenir un grand savant, un grand homme d'Etat, bref, un grand homme. Mais chacun peut arriver à quelque chose de plus élevé. S'il n'y réussit point, quand même le monde entier célèbrerait sa grandeur, sa vie est une existence manquée. Un grand homme qui n'est pas en même temps un homme complet aura vécu en vain. Un homme complet, quand même le monde ne l'aura pas connu, aura vécu une vie pleine, et réalisé de plus grandes choses que celui dont l'histoire raconte les actions d'éclat. Ses apparences peuvent être modestes, mais il suffit qu'il soit ce qu'il doit être. Ici, les apparences ne comptent pas, la réalité seule a du prix. L'éclat n'est rien, l'or seul a de la valeur, et cette valeur reste, quand même il ne brille pas, quand même personne ne le connaît. Simplicité et pureté du cœur, derrière lesquelles ne se cache rien de faux, accomplissement modeste du devoir, voilà le vrai métal. Si l'on passe son temps à considérer le poli brillant, les déceptions suivront de près. Un chaos d'actions et de qualités grandes et même grandioses nous repousse, tandis qu'une unité, petite si l'on veut, mais vraie et pleine de vie, nous cause la joie la plus vive.

(1) Sap., IV, 13.

Cependant, pourquoi nous perdre de nouveau en paroles qui nous éloignent toujours de la fin première que nous devons avoir devant les yeux ! Pour tout dire en peu de mots : un caractère enthousiasmé pour le sublime, et prêt à toutes les difficultés, mais en même temps inébranlable dans le devoir, et ferme dans sa vocation, exact dans les plus petites choses et fidèle à la voix de sa conscience, que les actions qu'elle lui commande ou lui défend soient grandes ou de peu d'importance ; un caractère sachant tirer parti de chaque instant, comme si la perfection en dépendait ; un caractère qui n'est plus guindé, qui est au contraire toujours simple et naturel, sincère et vrai devant soi et devant les autres, toujours égal à l'intérieur comme à l'extérieur, devant Dieu et devant les hommes ; un caractère qui, par dessus tout, se donne au principe et à la fin de notre être, à Dieu, qui trouve la source de la vie dans notre créateur et consommateur, qui sait rendre vivante toute son activité pour lui donner une forme homogène, en un mot, un véritable Juste, voilà un vrai caractère, une grande âme, un homme complet.

13. — Rencontre de la nature et de la Révélation. Besoin de l'homme et doctrine du Christianisme

En cela se trouve la fin de notre développement purement humain. Sans que peut-être nous le connaissions bien, nous l'avons constamment devant les yeux. Aussitôt qu'il devient plus clair, nous sentons qu'il concorde parfaitement avec les besoins de notre nature morale raisonnable. C'est sur cette base que construit le Christianisme. Avant tout, il cherche à la perfectionner, afin que ses créations en nous reposent sur un terrain solide. « Craignez Dieu et observez ses commandements ; c'est là tout l'homme » (1). « La stabilité dans la crainte et dans la justice du Seigneur fait les hommes complets » (2). Ce n'est pas une puissance extérieure qui nous impose des préceptes impossibles à comprendre. Mais « nous pouvons discerner de nous-mêmes ce qui est juste » (3), car « la loi de la justice est écrite dans

(1) Eccl., XII, 13. — (2) Eccli., II, 1. — (3) Luc., XII, 57.

notre cœur, en caractères vivants » (1). Il n'est personne sur terre qui ne sache cela par sa propre conviction, personne qui puisse le considérer comme impossible, personne qui ne se juge soi-même, quand il néglige d'accomplir ce que la loi de Dieu exige de nous.

Ce langage nous est tenu pareillement par notre raison, nous enseignant cette vérité indiscutable : que la perfection de l'homme et la paix du cœur sont seulement le fruit de la justice. Mais il faut que ce soit une justice au sens complet du mot, une justice complète, par en haut comme par en bas, complète à l'intérieur comme à l'extérieur. Sa hauteur touche au trône de Dieu, sa profondeur descend jusqu'aux choses les plus petites, son étendue va aussi loin qu'il y a des êtres qui réclament nos services, et des devoirs qui attirent notre attention ; son point central repose dans notre cœur.

14. — Se rendre compte et agir. Comment on devient un homme complet.

Que cette fin soit imposée à chaque homme, et que par conséquent chaque homme ait la possibilité d'y parvenir, c'est chose absolument certaine. Que cette fin ne puisse être atteinte sans combats et sans beaucoup de peines, nous en sommes convaincus. Maintenant, il est inutile d'examiner plus longuement si quelqu'un y est arrivé en dehors du Christianisme, et si même quelqu'un peut l'atteindre. Nous avons pris à tâche dans ces conférences de montrer comment la doctrine chrétienne seule nous met cette fin devant les yeux, comment elle ne nous laisse aucun repos, jusqu'à ce que nous l'ayons conquise sous sa direction. Avons-nous réalisé nos espérances, c'est ce que nous ne savons pas. Mais ce dont nous sommes certain, c'est que celui-là seul en est le meilleur juge, qui précédemment a fait des efforts sérieux pour rendre en fait justice à ces vérités. Ce n'est pas la simple connaissance du devoir qui fait l'homme complet, mais la volonté énergique et la pratique du devoir clairement connu.

(1) Rom., II, 15.

Chercher la justice, l'aimer, la pratiquer dans ses œuvres, et, ce qui est tout, la développer en soi, jusqu'à l'heure dernière, au milieu des sacrifices et des luttes, des douleurs et de la purification morale, au milieu de l'éternelle alternative des chutes et des relèvements, voilà ce qui fait un homme complet. C'est dans les larmes que nous semons cette magnifique semence, et c'est dans les sueurs et dans les douleurs que nous la faisons grandir. Mais, lorsqu'une fois elle est parvenue à sa maturité, nous récoltons dans la joie la plus grande ses fruits qui sont une moisson de paix.

Appendice

La vraie loi morale et la vraie moralité ne se trouvent que dans le Christ.

« A voir le peu de progrès que l'humanité a fait sur le terrain naturel, dit Locke, on devrait dire que c'est une entreprise qui dépasse les forces de la raison, lorsqu'elle n'est pas secourue d'ailleurs, que de bâtir un système complet de morale sur les véritables principes, d'une manière claire et convaincante. Du moins, est-il certain qu'à l'égard du simple peuple et de la plus grande partie des hommes (1), il serait plus sûr et plus court qu'une personne envoyée de la part de Dieu, et qui eût des preuves sensibles de la vérité de sa mission, vînt à eux en qualité de roi et de législateur, pour les instruire de leurs devoirs et pour leur recommander de les remplir. On voit par expérience que la connaissance de la morale, soutenue des simples lumières de la raison naturelle, a fait très peu de progrès dans le monde. Il n'est pas difficile d'en voir la cause dans les divers besoins des hommes, dans leurs passions, dans leurs vices et dans de faux intérêts qui détournaient leur esprit d'un autre côté.

Dans l'antiquité, il ne pouvait y avoir une telle loi, car la Religion des païens n'avait rien à faire avec la morale. Elle ne possédait pas la vérité, et sa morale manquait d'une autorité qui lui donnât force de loi. En d'autres termes, elle n'avait pas Dieu comme législateur.

Mais depuis Jésus-Christ, nous avons pour régler notre conduite une loi sûre et en harmonie parfaite avec la raison. La mission divine de son auteur lui donne évidemment sa vérité et sa force obligatoire. Les esprits

(1) Cfr. Thomas, 2, 2, q. 2, a. 4.

les plus sublimes, en effet, ne peuvent que regarder cette doctrine comme divine, et s'y soumettre en cette qualité, puisqu'étant annoncée par des illettrés, elle n'est pas simplement attestée par des miracles, mais confirmée par la raison. Car les préceptes qu'ils donnent sont tels que la raison ne pouvait que les approuver dès qu'ils lui seraient connus par cette voie, et se sentir redevable à la Révélation d'une si heureuse découverte.

Jésus-Christ et ses apôtres ne se prévalurent point du crédit et de l'autorité qu'ils avaient sur l'esprit des hommes par le moyen de leurs miracles, pour faire entrer dans leur morale quelque fausse pensée, quelque maxime corrompue, ni quoi que ce soit qui tendît à favoriser leurs propres intérêts, ou ceux d'aucun parti, comme nous voyons qu'ont fait toutes les sectes des philosophes et les autres religions. On n'y voit rien qui tente la préoccupation, rien de chimérique, rien qui paraisse autoriser le moins du monde l'orgueil, la vanité, l'ostentation ou l'ambition. Tout y est pur et simple. Il n'y a rien de trop et rien n'y manque. En un mot, c'est une règle de conduite si parfaite, que les plus sages doivent reconnaître qu'elle tend entièrement au bien du genre humain, et que tous les hommes seraient heureux s'ils l'observaient également.

En paraissant dans le monde, Jésus-Christ a mis en lumière la vie et l'immortalité. Or combien la nature des choses n'a-t-elle pas changé dans le monde, par le moyen de cette seule vérité qui a élevé la piété au-dessus de toutes les choses qui pouvaient tenter les hommes, ou les détourner des devoirs qu'elle leur prescrit ! Les philosophes, il est vrai, faisaient briller la beauté de la vertu. Ils l'ornaient si bien, cette fille du ciel, qu'elle attirait les yeux des hommes, et gagnait leur approbation. Mais comme ils ne lui assignaient aucune dot, il y en avait peu qui voulussent l'épouser. Les hommes en général ne pouvaient lui refuser leur estime et leurs louanges ; mais ils lui tournaient toujours le dos, et

l'abandonnaient comme un parti qui ne leur était pas avantageux. A présent « qu'un poids éternel d'une gloire magnifique » est devenu son partage, l'intérêt se range de son côté, et il est visible que la vertu est présentement l'acquisition la plus importante, et le gain le plus considérable qu'on puisse faire. On ne se contente plus de dire, pour la faire valoir, qu'elle est la perfection et l'excellence de notre nature ; qu'elle est elle-même sa récompense, et qu'elle rendra nos noms recommandables à la postérité. C'étaient là tous les éloges que lui donnaient les philosophes païens ; et il ne faut pas s'étonner qu'il n'y eût pas beaucoup de gens touchés de ces recommandations qui ne procuraient aucun solide avantage. C'est proposer aux hommes un motif bien plus agréable et tout autrement capable de faire impression sur leurs esprits, que de les assurer que, s'ils vivent bien dans ce monde, ils seront heureux après cette vie. Ouvrez-leur les yeux sur ces joies indicibles et éternelles de l'autre vie, et leurs cœurs y trouveront quelque chose de solide qui sera très propre à les émouvoir. La vue du ciel et de l'enfer leur fera regarder les biens et les maux présents, qui sont d'une si courte durée, comme des choses peu considérables, et les portera à embrasser la vertu que la raison, l'intérêt, et le soin que nous devons avoir de nous-mêmes, nous obligent nécessairement de préférer à toute autre chose. C'est sur ce fondement, et sur celui-là seul, que la morale est solidement appuyée, et qu'elle a droit pour ainsi dire d'exiger toute notre application, sans que rien puisse nous en détourner légitimement. C'est ce qui fait que la vertu qu'elle prescrit n'est pas un simple nom, mais un bien solide et véritable, qui mérite que nous mettions tout en œuvre pour l'acquérir.

La vraie moralité est donc jointe à la foi chrétienne. Elle renferme nécessairement la croyance que Jésus de Nazareth est le Messie. Ce que nous devons au Rédempteur (abstraction faite du surnaturel, comme nous l'a-

vons déjà remarqué plusieurs fois), c'est la communication d'une connaissance solide d'un Dieu vrai et invisible, c'est la connaissance claire de notre devoir, la restauration de l'honneur extérieur dû à Dieu en esprit et en vérité, la perspective certaine de l'immortalité et de la rémunération, la promesse de l'assistance de l'Esprit de Dieu pour pratiquer la vertu et la vraie Religion (1) ».

Terminons avec saint Bernard :

« Après avoir mis en lumière ce qui était dans l'obscurité, revenons à notre point de départ. Qu'avez-vous à faire avec la vertu, vous qui ne connaissez pas la force de Dieu, le Christ ? Je vous le demande, où se trouve la vraie prudence, sinon dans la doctrine du Christ ? Où la vraie justice, sinon dans la miséricorde du Christ ? Où la vraie tempérance, sinon dans la vie du Christ ? Où la vraie force, sinon dans la passion du Christ ?

Donc, ceux-là seuls sont prudents, qui sont imbus de sa doctrine ; ceux-là seuls sont justes, qui par sa miséricorde ont obtenu le pardon de leurs fautes ; ceux-là seuls sont tempérants, qui s'appliquent à imiter sa vie ; ceux-là seuls sont forts, qui, dans les adversités, s'en tiennent courageusement aux enseignements de sa patience. Mais si quelqu'un pense acquérir les vertus autrement que par le Seigneur, son travail sera vain. Car la doctrine du Seigneur est la pépinière de la prudence, sa miséricorde est l'œuvre de la justice, sa vie est le miroir de la tempérance, sa mort est le signe de la force. A lui soient honneur et gloire dans les siècles des siècles (2) ».

(1) Locke, *Rationabilité du Christianisme*. Migne. Démonstrations Evang., IV.

(2) Bernard, *In Cant. Serm.*, XXII, 11.

INDEX ALPHABÉTIQUE

C

D.

E

I

M

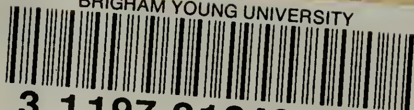
T

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

MARCHE VERS LA FIN DE L'HOMME COMPLET

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier. 30, passage Verdeau, Paris.


BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21049 9833

